عکس مه رویان، خیال عارفان

(مفهوم شناسی خیال در آرای مولانا)



حسن بلخاری

مجموعه حکمت و هنر ۳





عکس مه‌رویان خیال عارفان

حسن بلخاری

The Moon Liker's Picture
The imagination of Mystics

The Morphology of The Concept of Imagination in Moulana's Thought

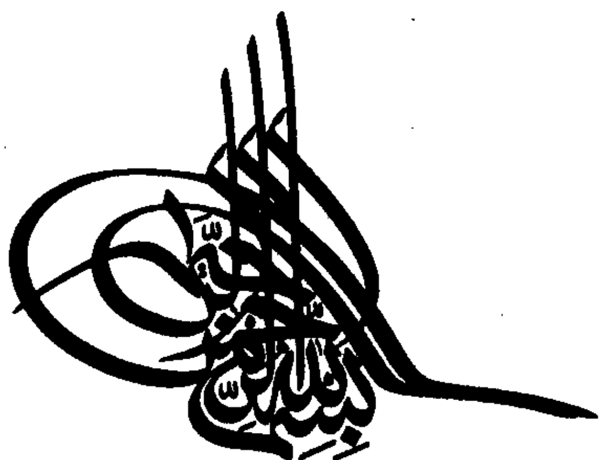


Dr. Hassan Bolkhari

Wisdome and Art series 3




قیمت: ۲۵۰۰۰ ریال
شابک ۷-۶۳-۲۹۸۶-۹۶۴-۹۷۸
ISBN:978-964-2986-63-7



عکس مه‌رویان، خیال عارفان

(مفهوم‌شناسی خیال در آرای مولانا)

دکتر حسن بلخاری

به مناسبت هشتصدمین سال تولد مولانا



انتشارات فرهنگستان هنر

بهار ۱۳۸۷

سرشناسه: بلخاری قهی، حسن، ۱۳۴۱-
عنوان و نام پدیدآور: عکس مه‌رویان، خیال عارفان (مفهوم‌شناسی خیال در آراء مولانا) / حسن بلخاری.
مشخصات نشر: تهران: فرهنگستان هنر جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۸۷.
مشخصات ظاهری: ۱۶۴ ص.؛ ۵/ ۱۰×۱۶/۵ س‌م.
شابک: ۷-۶۳-۲۹۸۶-۹۶۴-۹۷۸ وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
یادداشت: کتابنامه: ص. ۱۵۳-۱۵۷.
موضوع: مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، ۶۰۴ -۶۷۲ق. -- نقد و تفسیر؛ مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، ۶۰۴-۶۷۲ق. -- عرفان؛ تخیل (فلسفه)؛ عالم خیال.
شناسه افزوده: فرهنگستان هنر جمهوری اسلامی ایران.
رده‌بندی کنگره: ۱۳۸۷ ۸ ع ۸ ب / PIR ۵۳۰۵
رده‌بندی دیویی: ۲۱ / ۱ فا ۸ شماره کتابشناسی ملی: ۱۲۰۳۱۴۳



[redacted]

عکس مه‌رویان، خیال عارفان

(مفهوم‌شناسی خیال در آرای مولانا)

دکتر حسن بلخاری

ویراستار: منصور احمدی
صفحه‌آرا: الهام هاشمی
طراح جلد: ندا رادفر
یونیفورم جلد: غلامرضا مهری
چاپ اول: بهار ۱۳۸۷
شمارگان: ۱۵۰۰ نسخه
قیمت: ۲۵۰۰۰ ریال
لیتوگرافی: فرآیندگویا
چاپ: شادرنگ

شابک: ۷-۶۳-۲۹۸۶-۹۶۴-۹۷۸ ISBN: 978-964-2986-63-7

نشانی فروشگاه شمارهٔ ۱: تهران ـ خیابان ولیعصر ـ بالاتر از تقاطع امام خمینی (ره) ـ کوچه‌شهید حسن سخنور ـ شمارهٔ ۱۵ ـ فرهنگستان هنر. تلفن: ۶۶۴۸۵۸۶۸ ـ دورنگار: ۶۶۴۸۵۸۶۹ ـ صندوق پستی: ۱۳۷۷-۱۳۱۴۵
پست الکترونیک: Publishing @ honar.ac.ir www.honar.ac.ir
نشانی فروشگاه شمارهٔ ۲: میدان فلسطین ـ خیابان شهید برادران مظفر ـ شمارهٔ ۵۳ ـ مؤسسه فرهنگی هنری صبا.
تلفن: ۱۱-۶۶۴۹۴۵۰۸ ـ ۹ ـ ۶۶۴۸۷۵۳۶ ـ صندوق پستی: ۳۹۳۳ ـ ۱۴۱۵۵
پست الکترونیک: Saba @ honar.ac.ir

فهرست مطالب

عنوان	صفحه
مقدمه	**۹**
بخش اول: خیال در گسترهٔ حکمت و فلسفهٔ اسلامی	**۱۳**
فصل اول	
الف. تبارشناسی اصطلاح خیال در متون و منابع اسلامی	۱۵
ب . مفهوم شناسی خیال در قرآن	۱۷
ج. خیال در روایات و احادیث اسلامی	۲۰
فصل دوم	
مفهوم شناسی خیال در قلمرو حکمت و فلسفه	۲۵
الف. ریشه‌های خیال در فلسفه یونان	۲۵
ب. حکمای اسلامی	۳۰
کندی	۳۰
فارابی	۳۴

شیخ الرئیس ابوعلی سینا ۳۷
امام محمد غزالی ۴۱
شیخ اشراق ۴۶
ابن‌عربی ۴۹

بخش دوم: مولانا و ابن‌عربی ۵۷
نقدی بر روش‌شناسی شروح مثنوی پیرامون خیال ۵۹

بخش سوم: خیال مولانا ۷۷

فصل اول
شرحی از حیات مولانا ۷۹

فصل دوم
مولانا، فلسفه و فلاسفه ۸۵

فصل سوم
خیال در مثنوی ۹۳
الف. خیال، از جمله قوای مُدرکه نفس ۹۳
(وجه معرفت شناختی خیال در مثنوی)
ب. خیال به عنوان عالمی از عوالم هستی ۱۱۲
(وجه کیهان شناختی خیال در مثنوی)
ج. خیال عارفان ۱۲۹
(ولایت تکوینی ولی)
د. خیال، همچون وهم ۱۴۳

منابع ۱۵۳

نمایه ۱۵۹

بود اندر منظره شه منتظر / تا ببیند آنچه بنمودند سر
دید شخصی فاضلی پرمایه‌ای / آفتابی در میان سایه‌ای
می‌رسید از دور مانند هلال / نیست وش بود و هست بر شکل خیال
آن خیالاتی که دام اولیاست / عکس مه‌رویان بُستان خداست

«مثنوی معنوی، دفتر اول»

«عالَم بر خیالْ قائم است؛ و این عالَم را حقیقت می‌گویی جهت آنک در نظر می‌آید و محسوس است و آن معانی را که عالَم فرع اوست، خیال می‌گویی. کار به‌عکس است: خیالْ خود این عالَم است که آن معنی، صد چو این پدید آرد و بپوسد و خراب شود و نیست گردد و باز عالَمِ نو پدید آرد به او کهن نگردد. [عالم معنی] منزه است از نوی و کهنی؛ فرعهای او متصف‌اند به کهنی و نوی و او که محدث [خالق و پدیدآورنده] اینهاست، از هر دو منزه است و ورای هر دو است.»

(فیه مافیه)

مقدمه

«نمی‌توان نظریه‌پردازی را یافت که در بررسی فلسفی ادب و هنر، خود را از تحقیق در کُنه ماهیت خیال و تأثیرات آن در خلاقیت و آفرینندگی شاعران و هنرمندان بی‌نیاز بداند. خیال جنس قریب ادب و هنر است و لاجرم تا توسن سرکش و خلاق آن در فراخنای دشت صور به جولان در نیاید و هنرمند و شاعر بر مرکب تخیل، از حد عالم واقع فراتر نرود، آفرینشی ادبی یا خلاقیتی هنری صورت نمی‌گیرد».[۱]

در عرصهٔ هنر و ادب، خیال بنیاد آثار هنری به حساب می‌آید؛ اما در قلمرو حکمت اسلامی خیال پیش از آنکه کارکردی هنری یا ادبی داشته باشد، بنا به اصل تناظر که انسان را «عالَم اصغر» و عالم را «انسان اکبر» می‌شمارد و معتقد به آیینگی عوالم تحت‌القمر و فوق‌القمر است، هم قوه‌ای است در نفس، که در قوس صعودی روح نقش قوه‌ای از قوای نفس را برای ایصال به اصل خویش ایفا می‌کند، و هم مرتبتی است از مراتب عالم در قوس نزول. به عبارت دیگر خیال برزخی میان موجودات نورانی و اجسام

مادی در جهان سفلی است، یعنی نه چون نور، منزه از اغیار و نه چون جسم، مجرد از انوار.

همان گونه که گفته شد، خیال بسان برزخی درمیان حس و روح، حائل است. پس هم در اثرخطای حواس می‌تواند وهم آفرین باشد و هم به سبب صفای روح، می‌تواند در مقام آیینه‌ای برای انعکاس صور الهی بر دل عمل کند؛ در مقام کیهانی نیز از همین جایگاه برخوردار است؛ به تعبیر «صدرالدین قونوی» در فک اسحاقی، عالم مثال مطلق، امر و حقیقت بین عالم ارواح و عالم حس[۲] است. در *فصوص الحکم* و *فتوحات مکیه* شیخ اکبر نیز، حضرت چهارم از «حضرات خمس» و مرتبت چهارم از مراتب سادسه، عالم خیال است.

نکتهٔ دیگر اینکه فلاسفه به دلیل آنکه در نظام فلسفیِ خود، تا حدودی تحت تأثیر تبویب و تدوین فلسفهٔ یونانی‌اند، خیال نزد آنان بیشتر در ساحت قوه‌ای از قوای نفسانی حضور دارد، اما در عرصهٔ اندیشهٔ ملکوتی حکما و عرفا، خیال بیشتر به عنوان خیال منفصلی که منشاء صور ازلی و امثال الهی است، شناخته می‌شود.

به‌نظر می‌رسد این معنا، خود می‌تواند حلقهٔ گمشده میان نقوش، تذهیب، معماری و آثار هنری متعالی و شگفت‌انگیز هنر اسلامی با قرآن و عرفان، فن و فتوت و نیز ذکر و هنر در تمدن اسلامی ـ ایرانی باشد.

در این کتاب علاوه بر این دو مقام خیال عارفان (به تعبیر مولانا) نیز مورد بحث قرار گرفته است، خیالاتی که دام اولیاء الهی‌اند و خود جلوه و بلکه جلوه‌هایی از ظهور نور مه‌رویان اسماء در جان آیینه‌گون اولیا و ابدال حق محسوب می‌شوند.

این کتاب شامل سه بخش است. در بخش اول تبارشناسی اصطلاح خیال در قرآن و احادیث (به عنوان اصلی‌ترین منبع و مبانی مفهوم‌شناسی واژه‌ها در تمدن اسلامی)، خیال در فلسفهٔ یونانی (ازجمله آرای افلاطون و ارسطو)،

و در نهایت خیال در حکمت اسلامی مورد بحث قرار گرفته‌است. در این بخش، از اندیشه‌های ابواسحاق کندی، به عنوان اولین فیلسوف مسلمان، گرفته تا ابداعات فارابی در موردخیال، و تمایز خیال و تخیل در آرای ابن‌سینا، و بنیانگذاری مفهوم عالم مثال یا خیال منفصل در *حکمة الاشراق* شیخ شهاب الدین سهروردی و تخیل خلاق ابن‌عربی، مورد بحث و مداقه قرار گرفته است. این رویکرد تاریخی و البته گذرا، مقدمهٔ واجب برای ورود به عرصهٔ آرای مولانا دربارهٔ خیال است.

بخش دوم (که مقالهٔ ارائه شده در کنگره بین‌المللی مولانا است) شامل نقد روش‌شناختی تفاسیر نگاشته شده بر آرای مولانا است؛ تفاسیری که تقریباً به صورت کامل تحت سیطرهٔ اندیشه‌های ابن‌عربی است، در حالی که تاریخ نه تنها از متابعت یا تأثیرپذیری مولانا از ابن‌عربی سخنی نمی‌گوید بلکه حتی برخی قرائن نشان می‌دهند مولانا نسبت به آرای ابن‌عربی نوعی بی‌تفاوتی عامدانه از خود بروز می‌دهد.در این صورت تفسیر آرای مولانا با استناد به آرای ابن‌عربی چه وجهی از اعتبار دارد؟ و این سؤالی است که برخی مفسران مثنوی باید بدان پاسخ گویند.

بخش سوم با تأمل در زندگی مولانا، رویکرد وی به فلسفه و فلاسفه را مورد بحث قرار داده است و در ادامه، طی دو فصل ابتدا خیال در ساحت قوای ادراکه و نیز به عنوان عالمی از مراتب عالم و سپس خیال عارفان که آیینهٔ اسمای جمال و جلال الهی یا به تعبیر مولانا عکس زیبارویان و مه‌رویان بُستان حقایق قدسی است در کنار ولایت تکوینی اولیای حق، مورد بحث و تحقیق قرار گرفته است.

امید است این وجیزه، در عین اعتراف به کاستیهای آن، طالبان تحقیق و پژوهش درحکمت و فلسفهٔ هنر اسلامی را مفید فایده باشد.

بخش اول

خیال در گسترهٔ حکمت و فلسفهٔ اسلامی

فصل اول

الف. تبارشناسی اصطلاح خیال در متون و منابع اسلامی

جعل و وضع واژه‌ها ابتنا بر مفاهیمی دارند که خرد جمعی یک قوم و ملت در طول زمان آنها را ادراک و استنباط می‌کند. از این رو، تحلیل و تبیین زبان شناختی واژه‌ها خود نوعی تعبیر و به عبارتی تأویل واژه‌هاست.

شناخت و ادراک سرچشمهٔ جعل و وضع یک واژه، گاه ممکن است و گاه ناممکن؛ به عنوان مثال کشف این معنا که ریشهٔ واژه‌ای چون تلویزیون چیست، به سهولت ممکن است. مثلاً می‌توان گفت این واژه که فارسی شده Television انگلیسی است، کارکردی داشته که این کارکرد، مبنای جعل و وضع این واژه گردیده است؛ این دستگاه که قادر است دیدن (Vision) را از دور (Tele) ممکن سازد در ساختار خود دو مفهوم محوری دارد: «دیدن» و «از فواصل دور دیدن»، پس این دو معنا مبنای جعل آن واژه بوده است. واژه‌ای چون تلویزیون و دیگر اصطلاحات رایج و جدید، بیانگر آنند که

مبنای وضع آنها، نوع کارکردشان بوده است. حتی تأمل در اصل برخی از عناوین و اصطلاحاتی که امروزی نیستند بلکه ریشه در تاریخ دارند، کیفیت جعل آنها را باز می‌نمایاند؛ مثل واژهٔ هنر که در فرهنگ ایرانی، صفت ذاتی برخی انسانهای متصف به کمال، و مرکب از« هو» و «نر» بوده و دال بر وجود صفات شریفه در نزد صاحبان آن است؛ یا کاربرد کلمهٔ مترادف آن، یعنی «فن» در تاریخ هنر ایرانی ـ اسلامی:

عشق می‌ورزم و امید که این فن شریف　　　چون هنرهای دگر موجب حرمان نشود

(حافظ)

که می‌توان در نهضت ترجمه، اصل و بنیاد آن را یافت و آن، ترجمه Techne یونانی (به معنای ساختن و ایجاد کردن) است که در لسان مترجمان، به فن و صنعت ترجمه شده است. اما پی بردن به علل وضع برخی واژه ها و اصطلاحات که قدمتی چند هزار ساله دارند به سادگی ممکن نیست.

«خیال» از جملهٔ این واژه‌هاست.این کلمه که اصالتاً عربی است و شاید بتوان پندار را معادل فارسی آن قرارداد، ریشه در اعماق زبانهای سامی دارد که واکاوی آن خود نیازمند تحقیقی تفصیلی و عمیق در فرصتی دیگر است. لکن اگر محور و مبنای مفهوم این واژه را تمدن اسلامی قرار دهیم، در آن صورت متقن‌ترین و مستندترین منبع در مفهوم شناسی «خیال» (با ابتنای به واژه آن) قرآن کریم است.

قرآن نه صرفاً از این‌رو که به عنوان کتاب مقدس مسلمین، محور فرهنگ و اندیشه اسلامی است و نه به دلیل آنکه مرجع متفکران و نظریه پردازان اسلامی در بسیاری از موارد برای اخذ معنا بوده، بلکه بیشتر به این دلیل که این متن مقدس به عنوان حد فاصل فرهنگ پیش از اسلام و پس از آن، از تعابیر و اصطلاحاتی استفاده کرده که در آن زمان رایج بوده و عرف به هنگام شنود، معنا و مفهومی از آن استنباط می‌کرده است. به عبارتی قرآن از همان

اصطلاحات و واژه‌هایی بهره می‌بَرد که شایع و رایج بوده. اما در عین حال به هنگام شنود، مفهومی را به ذهن متبادر می‌کرد.

این تحقیق بنا به ادله‌ای که ذکر شد نقطهٔ آغازین را در مورد بحث خیال، قرآن قرار خواهد داد. جعل و تقریر معنا در کسوت واژه در قرآن، حجت بالغ و برهان کاملی برای نظریه پردازان مسلمان بود که سنگ بنای خود را در شرح و تفسیر معانی واژه‌ها، بربنیاد قرآن قرار دهند؛ بنابراین در طول حیات تمدن اسلامی معنای خیال همان بود که قرآن از آن اراده کرده است و آنچه افزون بر آن به وسیلهٔ حکما و عرفای اسلامی درمورد خیال گفته شده همه تأویل واژهٔ خیال بوده است و نه ارادهٔ تعریف یا جعل و وضعی دیگر (مگر مواردی که برخی واژه‌ها در عرفان دچار قبض و بسط معنایی ـ و نه قلب معنوی ـ می‌شوند).

بنابراین آغازین بحث ما مفهوم شناسی خیال در قرآن کریم است.

ب. مفهوم شناسی خیال در قرآن

تنها کاربرد واژهٔ خیال در قرآن، آیه ۶۶ سوره طه می‌باشد: «قال بل القوا فاذا حبالهم و عصیتهُم یُخَیّلُ الیه من سحرهم انّها تسعی» «پس موسی(ع) گفت: شما بیفکنید. آن‌گاه که ساحران ریسمانها و عصاهایشان را افکندند موسی(ع) به سبب سحر ایشان خیال کرد که ریسمانها و عصاها حرکت می‌کنند[۳]».

مفهوم خیال در این آیه، مبتنی بر ادامهٔ این معنا در قرآن و نیز تفسیر مفسران، عبارت‌از نوعی تصور ذهنی است زیرا بنا به آن، موسی(ع) مدرکی را حقیقت می‌پنداشت که فی‌حدنفسه حقیقت نبود. ادراک حرکت ریسمانها به‌وسیلهٔ حواس موسی(ع)، امری صائب است زیرا حقیقتاً ریسمانها حرکت کردند، اما حکم موسی(ع) نسبت به اینکه ساحران به ریسمانها جان بخشیده و آنها را به موجوداتی زنده (مارها) تبدیل کرده‌اند، کاذب است؛ پس خیال موسی در مقام تصور، درست اما در مقام تصدیق، نادرست است. از این رو

می‌توان نتیجه گرفت خیال در این آیه، ماهیتی دو وجهی دارد: نه به صراحت بر مفهومی صادق دلالت دارد و نه بر مفهومی کاذب صدق می‌کند. زیرا چنان که گفتیم در مقام تصور، صادق، اما در مقام تصدیق، کاذب است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که واژهٔ خیال در قرآن بر مفهومی دلالت دارد که بنا به وجهی، وجودی، و به وجهی دیگر، عدمی است، به بیان دیگر در مقام تصور ذهنی، وجودی (زیرا حرکت ریسمانها کاملاً احساس و ادراک شده است)، اما در مقام ادراک باطنی (یعنی حکم به این که این ریسمانها مار هستند) عدمی است.

ماهیت کاملاً سیال، متغیر و دو وجهیِ خیال در قرآن، به نوبهٔ خود شرح، تفسیر و برداشتی کاملاً سیال و چندوجهی را در تمدن اسلامی رقم زد: چنان‌که بنا به صور *معقول*، نام یکی از مراتب عالم گردید (عالم خیال)؛ بنا به قدرت تصویر پذیری در ذهن، یکی از قوای باطنی نفس (قوه خیال یا مصوره)؛ و بنا به صدور برخی احکام غیرمطابق با واقع، مرادف با اوهام، اشباح و احکام کاذب شد. از این معانی متغیر و گاه متضاد خیال در بخشهای بعدی کلام و به ویژه در آرای مولانا سخن خواهیم گفت. اما در بازگشت به ادله‌ای که تفسیر ما از مفهوم خیال در آیهٔ یادشده را مستدل می‌سازد باید توجه نمود که وجهی از این استدلال، از تداوم معنا در آیات بعدی آشکار می‌شود، یعنی آنجاکه خداوند در آیه ۶۹ از همین سوره، فعل ساحران را «کید» و آنان را نارستگاران می‌داند. به یک عبارت، خیال معادل کید و «کید» به معنای فریب و حیله‌گری است. چنانچه راغب اصفهانی در *المفردات* در ذیل این واژه می‌آورد: «کید»، «حیله و تدبیر» است؛ چون در امر ممدوح به کار رود، تدبیر و چون در امر مذموم به کار رود، حیله است.[۴] سخن از فریب‌کاری ساحران و نیز تأکید بر عدم رستگاری آنها مشخص می‌نماید که خیال در قرآن، نوعی تدلیس و به عبارتی، کاذبی را حقیقت جلوه دادن است. نکتهٔ مهم این که خیال بنا به این آیهٔ قرآن، به معنای عدم وجود یک شیء

نیست (بنابراین، وجهی از آن «وجودی» است) بلکه به معنای برداشتی کاذب از یک واقعیت است، از این رو خیال می‌تواند در عالمی واسط میان صدق و کذب، کاذبی باشد که صادق و یا صادقی باشد که کاذب نمایانده می‌شود.

وجه دیگر استدلال، معانی‌ای است که مفسران در شرح این آیه و ذیل واژهٔ «یخیل» آورده‌اند. به‌عنوان مثال در تفسیر *مجمع البیان فی التفسیر القرآن*، ضمیر «تخیل» به فرعون نسبت داده شده است یعنی فرعون خیال کرد که ریسمانها حرکت می‌کنند. کاربرد قید «حقیقتاً» در *مجمع البیان فی التفسیر القرآن*: «اینکه می‌گوید خیال می‌کرد، به واسطهٔ این است که ریسمانها و عصاها حقیقتاً حرکت نمی‌کردند»، بیانگر این است که خیال در مقابل حقیقت قرار دارد: «و انما قال "یخیل الیه" لانها لَمْ تَکُن تَسعی حقیقه و انما تحرکت لانهم جعلوا داخلها الزئبق فلما حمِّیَتُ الشمس طلب الزئبق الصعود فحرکت الشمس ذالك فظَّنَ انها تَسعی[۵]». مجمع‌البیان شرح می‌دهد که وجود جیوه در ریسمانها و ظهور حرکت مادی، بر اثر حرارت خورشید سبب شده بود که خیالِ حرکت در نزد موسی و دیگران به وجود بیاید.

در تفسیر *منهج الصادقین* نیز در شرح این «تخیل» آمده: «ذکر تخییل به جهت آن است که به حقیقت، آنها ساعی نبوده، بلکه متحرک بودند یعنی موسی چنان خیال کرد که آن حبال و عصا، مار گشته و به اطراف و جوانب می‌شتابند[۶]».

صاحب تفسیر *التبیان فی التفسیر القرآن* نیز همان نظر مؤلف *مجمع البیان فی التفسیر القرآن* را دارد و خیال را مقابل حقیقت قرار می‌دهد: «و انما قال "یخیل" لانها لم تکن تسعی حقیقتا و انما تحرکت لانه قیل انه کان جعل داخلها الزئبق[۷]».

خلاصه این که در قرآن، خیال به معنای گمانی است که از درک نادرست واقعیتی موجود، حاصل شده و در مقام واسط میان عدم و وجود قرار دارد: از یک سو «وجودی» می‌باشد چون در مقام واقعیتْ تصوری از واقعیت را برمی‌انگیزد؛ و ازسوی دیگر «عدمی»است زیرا آنچه در مقام واقعیت جلوه

داده شده، واقعیت ندارد بلکه تصدیقی کاذب است. این مقام واسط خیال، بعدها در شرح و تفسیر آن در تمدن اسلامی نقش مهمی ایفاء نمود.

ج. خیال در روایات و احادیث اسلامی

با مطالعهٔ روایات و احادیث اسلامی که منبع بسیار مهم و مستند دیگری برای شناسایی بنیانهای مفاهیم و واژه‌ها در تمدن اسلامی می‌باشند به روایت منحصربه‌فردی برمی‌خوریم که پیامبراکرم(ص) در آنها به تعریف «تخییل» پرداخته‌اند. علامهٔ مجلسی در جلد ۱۷ *بحارالانوار* در باب «جوامع معجزات حضرت رسول(ص)» حدیثی را به نقل از امیرالمؤمنین علی(ع) نقل می‌کند و آن‌اینکه از آن حضرت سؤال شد آیا در مورد پیامبر هم آیه‌ای همچون آیه ۶۳ سورهٔ بقره که در آن خدا کوه را بر فراز بنی‌اسرائیل قرار می‌دهد[۸] وجود دارد یا نه؟ حضرت پاسخ می‌دهند: قسم به آن کسی که پیامبر(ص) را به بعثت برانگیخت، هیچ آیه‌ای در قرآن دربارهٔ انبیاء(ع) وجود ندارد مگر آنکه در مورد رسول اکرم(ص) نیز چنین آیه‌ای وجود دارد. این کلام آغازی بر شرح تفصیلی بحث و مجادله‌ای شد که در سالهای آغازین بعثت بین رسول اکرم(ص) و مشرکان مکه درگرفت. ما اینجا از شرح تفصیلی بحث می‌گذریم و تنها به بخشی از آن اشاره می‌کنیم که پیامبر اکرم(ص) در جواب ابوجهل «تخییل» را تعریف نموده‌اند. شرح این بخش بنابه روایت امیرالمؤمنین(ع) چنین است: ابوجهل از پیامبر بنا به آیه‌ای که عیسی بن مریم(ع)، مخاطبان خود را از آنچه در خانه‌های خویش خورده و ذخیره کرده بودند، خبر می‌دهد، می‌پرسد تو نیز ای پیامبر! بر من بازگو چه خورده‌ام و چه ذخیره کرده‌ام؟ حضرت(ص) در جواب خوراک او را مرغ، و مقدار ذخیره‌اش را بیان می‌فرمایند. ابوجهل، فرمودهٔ حضرت رسول اکرم(ص) را تکذیب، و قول پیامبر(ص) در مورد ذخیره و خوراکش را کذب می‌شمارد. حضرت می‌فرماید: چگونه تکذیب می‌کنی آنچه را که گفتم

در حالی‌که جبرئیل(ع) از نزد رب‌العالمین مرا از آن خبر داده بود؟ در این هنگام در دست مبارک حضرت(ص)، مرغی نمایان می‌شود. حضرت(ص) از ابوجهل می‌پرسند: آنچه را که در دست من است می‌شناسی؟ ابوجهل می‌گوید: نه، زیرا از این مأکولات در عالم بسیار است. پس رسول اکرم(ص) خطاب به مرغ فرمود: یا ایتها الدجاجه! ابوجهل، پیامبر(ص)، جبرئیل(ع) و خداوند را تکذیب نمود، پس بر تصدیق پیامبر خدا شهادت ده! «فتنقلت و قالت» پرنده سخن گفت و بر رسالت پیامبر(ص) و جهل و عناد ابوجهل شهادت داد. ابوجهل در مقابل این اعجاز نبوی گفت: من گمان می‌برم که این، تخییل و ایهام است (انی لأظن ان هذا تخییل و ایهام). سپس رسول اکرم (ص) از ابوجهل می‌پرسند: آیا می‌توانی بین آنچه می‌بینی و آنچه از کلام ما می‌شنوی با آنچه که از مشاهدات و مسموعات خود و سایر افراد عرب در می‌یابی تفاوت قائل شوی؟ (قصد پیامبر آن بود که ابوجهل اقرار کند بین آنچه هم اکنون دیده و شنیده با دیگر مشاهدات و مسموعاتش تفاوتی وجود ندارد.) ابوجهل در پاسخ می‌گوید: خیر، بین آنچه اکنون دیدم و شنیدم با دیگر شنوده‌ها و مشاهداتم تفاوتی وجود ندارد. پس حضرت(ص) فرمود: پس چگونه تصور می‌کنی تمامی آنچه مشاهده و حس می‌کنی تخییل است (فما یدریک ان جمیع ما تشاهد تحس بحواسک تخییل). ابوجهل که دچار تناقض بغرنجی شده بود ناگزیر از ماهیت تخییل سؤال می‌کند: ما هو بتخییل؟ حضرت(ص) پاسخ می‌دهند: آنچه دیدی تخییل نبود ورنه چگونه می‌توانی حکم کنی آنچه در عالم می‌بینی واثق‌تر از آن است (و لا هذا بتخییل و الا کیف تصحح انک تری فی العالم شیئاً اوثق منه)[۹]، منظور این است که تفاوتی میان آنچه اکنون عیناً دیدی (سخن گفتن مرغ) و آن را تخیل می‌خوانی با دیگر رؤیتها و شنوده‌هایت وجود ندارد و به دلیل همین عدم تفاوت، نمی‌توانی آنچه را اکنون دیدی، تخیل بپنداری در این صورت، ناگزیر خواهی بود تمام شنوده‌ها و مشاهدات خود را تخییل

بدانی که البته هرگز چنین نخواهی کرد. بنابراین تخیل در این تعریف پیامبر(ص) نوعی وهم و نفی واقعیت است. این مفهوم خیال، چندان با خیال در ساحت قرآن تفاوت ندارد، در هر دو مورد، حادثه‌ای روی می‌دهد که نوعی رویداد برخوردار از شاخصه‌های فراواقعی است. این فراواقعی بودن می‌تواند از وجهی یک اعجاز (امر خارق العاده) و از وجهی دیگر ابهام باشد. این معنا خود کلیدی برای ادراک و فهم کُنه خیال است.

این روایت که شاید تنها روایت صریح در شرح و تعریف خیال توسط یکی از معصومین ـ علیهم‌السلام ـ می‌باشد خیال را حکم نادرست در ادراک یک واقعیت می‌داند، برهمین اصل از معانی کثیرالاستعمال خیال در فرهنگ اسلامی وهم، گمان و پندار غلط است. اما در همان حال خیال به واقعیتی اشاره دارد که در عرصهٔ واقعیت، واجد «هستی» بوده، اما در عرصهٔ ادراک، ادراکی ناصحیح است.

حضور مشتقات خیال در احادیث وسیع و گسترده است و در اشکالی چون تخیل، خیال و تخییل به چشم می‌خورد؛ در تمامی این موارد به تأسی از مفهوم مذکور در قرآن (تخیل در جریان داستان طور و موسی(ع)) تخیل به معنای تصوری در ذهن انسان است که صادق نبوده، بلکه شبه صادق است و به همین دلیل مُدرک خود را به اشتباه می‌اندازد. مثلاً در برخی از این روایات چنین آمده که، شیطان انسان را به ادراک تخیلی امری وامی‌دارد در نتیجه، انسان آن امر را صادق می‌پندارد درحالی‌که فی نفسه صادق نیست. به عنوان مثال در *اصول کافی* درباب حدیث «الاحلام و حجت علی اهل ذلک» از امام جعفر صادق (ع) در هنگامی‌که ابی‌بصیر از ایشان تفاوت رؤیای صادقه و کاذبه را می‌پرسند، نقل شده که حضرت(ع) رؤیای کاذبه را رؤیایی می‌دانند که شخص در ابتدای خواب خویش آن‌را تصور می‌کند و این همانا رؤیت تخیلی است که کاذب بوده و خیری در آن نیست: و انما هی شیء یخیل علی الرجل و هی کاذبه مخالفه لا خیر فیها[۱۰] همچنین در بسیاری

موارد تخییل، خیال و تخیل با مفاهیمی ذکر شده‌اند که مؤید تعریف فوق الذکر است[۱۱]. به عنوان مثال:

الف. کلامی شعرگونه که شخص می‌شنود اما حقیقت ندارد: انها کلام شعری یخیل الی السامع معانی لاحقیقه لها؛[۱۲]

ب. امری که همچون سراب است: انما ذلك علی مثل ما یخیل السراب؛[۱۳]

ج. در مواردی خیال با مثال و تصور آمده است. مثلاً: لا من شیء و لاکیف، ای لا من ماده و لا من شبه و مثال و تصور و خیال تمثل فیها الخلق ثم خلق مثال ذلک کما فی المخلوقین[۱۴]. در اینجا خیال به معنای تصور باطل و کاذب نیست بلکه بیانگر خیالی است که در ذهن تمثل می‌یابد. همچنین در *بحارالانوار* در باب «جوامع التوحید» خیال همردیف صورت متمثل در مدرِک ذکر شده است: «ایضا خیال و صوره متمثل فی المُدرَک[۱۵]»؛

د. در موارد بسیاری خیال همراه با وهم آمده است. مثلاً در کلامی از امیرالمؤمنین (ع) که درمورد خداوند می‌فرماید: هو اول لابدع مما و لاباطن فیما و لایضال مهما و لاممازج معما و لاخیال وهما؛[۱۶]

هـ. خیال به معنای قوه‌ای نفسانی که می‌تواند تخیل نماید نیز آمده است: در باب «ذکر مَن رآه [ولی عصر(عج)] صلوات علیه» خیال همراه با مشاهده آمده است. در این باب ذکر می‌شود که حضرت ولی‌عصر(عج) به اباسحاق نامی می‌فرماید که صورت تو برای من تخییل گردید (تخیل لی صورتك) و تو همان کسی هستی که در خیالم مشاهده کرده بودم: «حتی کان لمنخخلَ طرفه العین من طیب محادثه و خیال مشاهده[۱۷]»؛

و. در مواردی خیال در مقابل حقیقت قرار دارد: «فقیل خیال‌لاحقیقت لها[۱۸]»؛

ز. گاهی خیال امر فاقد دلیل می‌باشد: «هذا مجرد خیال خال عن دلیل[۱۹]»؛

ح. گاهی خیال عین شر است: «من شر کل صورت و خیال[۲۰]».

جمع‌بندی نهایی کلام در مفهوم شناسی خیال در قرآن و روایات، تأکید بر این معناست که خیال در فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی دارای معانی گوناگون

و مرتبط باهم است که شاید بتوان تمامی آنها را در یک جمله خلاصه کرد:خیال مفهومی واسط میان دو وجه واقعیت و عدم واقعیت است. معنایی دو وجهی که بنا به ماهیت سیال خود، گاه در متعالی‌ترین جایگاه مفاهیم حکمت اسلامی جای گرفته و گاهی عین ضلالت، فریب و گمراهی است. تأثیر این معنا بر اندیشه حکمای بزرگ اسلامی، معنای دوگانه و متفاوتی از خیال در تمدن اسلامی را رقم زد. دو بیت زیر از مثنوی معنوی که محور تحقیق ما در کُنه خیال و تخیل است، دوگانگی فوق‌الذکر را به صریح‌ترین شکل ممکن باز می‌نمایاند.

در بیت اول خیال در معنای مثبت و در بیت دوم در معنای منفی آمده است:

آدمی را فربهی هست از خیال — گر خیالاتش بود صاحب جمال

(دفتردوم، بیت ۵۹۶)

چون ندانستم که آن غم و اعتلال — فعل خواب است و فریب است و خیال

(دفتر چهارم، بیت ۳۶۵۲)

ذکر این دو بیت تنها شاهد مثالی برای بیان جریان متغیرخیال در آرای حکمای بزرگ اسلامی بود.در جای خود، فلسفهٔ این سیالیت معنایی را شرح خواهیم داد.

فصل دوم

مفهوم‌شناسی خیال در قلمرو حکمت و فلسفه

الف. ریشه‌های خیال در فلسفه یونان

خیال به عنوان قوه‌ای از قوای نفس در علم النفسِ فلسفهٔ یونانی و اسلامی مورد توجه بوده است. از سوی دیگر چون فلسفهٔ اسلامی از نظر بیان و ترتیب طرح مسائل و نیز ساختار کلی موضوعات، متأثر از تقسیم بندی رایج در فلسفه یونانی است، بالتبع تبیین مفهوم خیال در سلسلهٔ مراتب قوای نفس انسان را باید از فلسفهٔ یونانی آغاز کرد.امری که به صورت تخصصی‌تر به‌وسیلهٔ ارسطو در کتاب النفس *مابعدالطبیعه* مورد توجه قرار گرفته است. در آثار فلاسفهٔ پیش از ارسطو به صورت جسته و گریخته نکاتی پیرامون خیال وجود دارد؛ از جملهٔ این آرا، آرای افلاطون است که از آن سخن خواهیم گفت؛ اما در دیگر موارد یعنی در آرای فلاسفهٔ پیش از ارسطو، تبویب و

تبیینی که در بحث مابعد الطبیعه در اندیشهٔ «معلم اول» نسبت به این مفهوم وجود دارد، چندان جایگاهی ندارد و چنان‌که گفتیم تنها افلاطون است که در سلسلهٔ مراتب معرفت، خیال را به عنوان چهارمین مرتبه قرار داده و به نحوی آن‌را پست می‌شمارد. چنان‌که می‌دانیم افلاطون در باب ۵۱۰ کتاب جمهوری، معرفت را به دو بخشِ حسی و عقلی تقسیم می‌کند. منظور از ادراک عقلی ادراک مفاهیمی است که به‌وسیلهٔ خرد مورد فهم قرار می‌گیرد، و آن بر دو قسم است: ادراکاتی که خود فی‌نفسه اصول ثابت، مفروض، بدیهی و مسلم‌اند همچون اشکال هندسی و سه نوع زاویه و دوم؛ ادراکاتی که خرد از طریق دیالکتیک با کمک مفاهیم مجرد به آنها دست می‌یابد مثلاً هنگامی‌که خرد اثبات می‌کند مجموع دو زاویهٔ داخلی یک مثلث برابر با زاویهٔ خارجی غیرمجاور با آن دو زوایه است، نوعی ادراک عقلی، بر اساس سطح دوم ادراکات عقلی صورت گرفته است. به عبارتی، در سطح دوم ادراکات عقلی، ذهن مستند بر اصول ثابت سطح اول، استدلالهایی را صورت داده (همچون استدلال یاد شده) و نتایجی را دریافت و استنباط می‌کند.

اما ساحت دوم ادراکات از نظر افلاطون، چنان که گفتیم، ادراکات حسی است. بنیان ادراکات حسی بر حواس ظاهری و وهم قرار دارد. حال اگر با استفاده از حواس ظاهری، پدیده‌های محسوس و ملموس مورد بحث و بررسی قرار گیرند سومین مرتبه از مراتب معرفت، در اندیشهٔ افلاطون شکل می‌گیرد. در این مرتبه، موضوع ادراک، علومی همچون فیزیک یا شیمی هستند که با استفاده از حواس ظاهر، مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند. اما در مرتبهٔ چهارم هنگامی که بنا به تصورات ذهنی امری حقیقت انگاشته شود در حالی که به واقع حقیقت نیست، ادراک خیالی صورت گرفته است. (به تعبیری همان Eikazia) خلاصه این که از دیدگاه افلاطون:

الف. معرفت مستند به خرد، در مرتبت اول، علم به صور است و در مرتبت دوم، علم به مفاهیم ریاضی؛

ب. و معرفت متکی بر حواس، در مرتبت اول (و در اصل، مرتبت سومِ پس از مراتب اول و دومِ شناخت)، علم به ظواهر و سایه‌های اشیاست (علوم طبیعی) و در مرتبت دوم (دراصل، مرتبت چهارم)، علم به اموری است که آنها را حقیقت می‌انگاریم اما به واقع، حقیقت نیستند.

به عنوان مثال اگر با استفاده از حس بینایی به دو خط موازی بنگریم، در افق دید ما، این دو خط متقاطع به نظر می‌رسند، در حالی‌که در عالم خارج متقاطع نیستند. به عبارتی در اینجا حواس ظاهری دچار نوعی خطا در ادراک شده‌اند که افلاطون این خطای در ادراک را خیال می‌نامد[۲۱]. درنتیجه به دلیل همین خطا و درک غلط، از دیدگاه او خیال در پست‌ترین مرتبه از مراتب ادراک قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر نظری که افلاطون در مورد خیال ارائه می‌دهد، به نوعی همان وجهی از تعریف خیال به معنای وهم و صدور احکام کاذب توسط ذهن است. نکتهٔ مهم درتعریف افلاطون این است که، این تعریف از خیال، کاملاً با مفهوم «یخیل» در قرآن و نیز کاربرد آن در جامعه اسلامی و عرف عربی، مطابقت دارد.

اما ارسطو به دلیل آنکه اصولاً بنیان فلسفه‌اشِ بر تدوین و تبویب عالمانهٔ علوم استواراست، برخورد تخصصی‌تری با مفهوم خیال دارد. او در کتاب *درباره نفس*، نفس را علت و اصل موجودات شناخته و آن‌را به سه صفت تعریف می‌کند: «نفس در واقع [هم] اصل حرکت است [هم] غایت است و [هم] جوهر صوری برای اجسام جانداری است که نفس علت آنهاست.»[۲۲]

ارسطو برای نفس مراتبی قائل است، مثل نفس‌غاذیه یا نباتی که خاص حیوانات و نباتات است و پایین‌ترین مرتبه از مراتب نفس محسوب می‌شود. این نفس صرفاً کارکردهایی چون تولید مثل و تغذیه را به عهده دارد. اما در مرتبتی فراتر ازاین نفس، نفس حساسه وجود دارد. از دیدگاه ارسطو

حیوانات از این نفس برخوردارند. این نفس در وجود موجود زنده، قدرت برایجاد سه کار را برمی‌انگیزاند: شوق، ادراک حسی و حرکت مکانی. بنا بر این حیوانات دارای نوعی ادراک حسی، شوق و حرکت هستند (منظور از حرکت، حرکت مکانی است که گیاهان فاقد آن هستند اما وی حرکت درونی (رشد) گیاهان را قبول دارد). فراتر از نفس حساسه، که خاص حیوان و انسان است، نفس عالی‌تری نیز تحت عنوان نفس ناطقه با خصوصیاتی وجود دارد، که نفس حساسه فاقد آن است. خصوصیاتی چون تفکر، ادراک (ادراک کلیات) و نیز تخیل. پیش از ادامهٔ سخن، بایستی بر این معنا تأکید کنیم که از دید ارسطو نفس در مراتب خود از مرتبهٔ نفس نباتی شروع می‌شود و در عالی‌ترین شکل خود به نفس ناطقه می‌رسد. هر مرتبتی، که از مرتبهٔ دیگر فراتر باشد، از قوا و خصوصیات مرتبهٔ دون خود بهره‌مند اما فاقد ویژگی‌های مراتب فوق خود می‌باشد، مثلاً نَفسِ‌حساسه بنا به قاعده امکان اشرف خصوصیات نفس نباتی را در ذات خود دارد اما فاقد خصوصیات نفس عالی‌تر از خود یعنی نفس ناطقه است. بر این اساس هنگامی که از نفس ناطقه سخن می‌گوییم، منظور این است که این نفس تمام خصوصیات نفس نباتی و حساسه را در ذات خود دارد.

ارسطو خیال و تخیل را خاص نفس ناطقه می‌داند (گرچه از دیدگاه او در مواردی حیوانات نیز می‌توانند دارای خیال باشند). وی قوه مشترک در نَفْس را، سبب ادراک می‌داند. این قوه وظایف معینی را انجام می‌دهد، مثلاً محسوسات را ادراک و برخی از مفاهیم مُدرَک را نه از طریق حسی، که از طریق ادراکی، ادراک می‌نماید (به تعبیر ارسطو، تاریکی را نه از حیث دیدن آن، بلکه از لحاظ ادراک آن، ادراک می‌کند). تخیل، پس از حس مشترک مطرح می‌شود. از دیدگاه ارسطوحضور قوه خیال در نفس، سبب می‌شود بتوانیم به شیئی که در برابر دیدگان ماست، واقعیت ببخشیم. قوه خیال در نفس حساسه موجود است، زیرا هر موجودی که ادراک حسی دارد قادر به

ضبط و حفظ صُوَر، در ذهن است، بنابراین حیوانات می‌توانند قوه خیال داشته باشند. در اینجا وجود کارکردهای متمایز خیال انسانی با خیال حیوانی، ارسطو را به تمایز میان دو تخیل حسی و تخیل عقلی می‌کشاند. تخیل حسی، چنانچه گفتیم در نفس حیوانی هم وجود دارد و سبب حضور صُوَر و ضبط و حفظ آنها در ذهن حیوان می‌شود. اما تخیل عقلی خاص نفسی است که دارای عقل یا قوه مُدرکه باشد و به یک عبارت خاص انسانهاست، زیرا بنا به تعبیر ارسطو: «حیوانات ناطق[انسانها] می‌توانند خیال واحدی بر مبنای خیالات کثیر بسازند و دلیل اینکه حیوانات ناقص [حیوانات] نمی‌توانند دارای حَکم باشند این است که تخیلی که ناشی از قیاس است [تخیل عقلی] در آنها نیست و چنین تخیلی مستلزم حکم است.»[۲۳]

چنانچه می‌بینیم ارسطو «تخیل عقلی» را قادر به صدور حکم می‌داند، همچنان که به صراحت می‌گوید «... اگر تخیل قوه‌ای باشد که به سبب آن می‌گوییم تصویر خیالی در ما به حصول می‌پیوندد و از هرگونه استعمال مجازی این کلمه خودداری کنیم، آن را باید قوه یا حالتی بدانیم که به وسیلهٔ آن حکم می‌کنیم و می‌توانیم برحق یا بر خطا باشیم.»[۲۴] چنان‌چه می‌بینیم از دیدگاه ارسطو، تفاوت بین تخیل حسی و تخیل عقلی در ماهیت حاکم بودن (حکم کردن) تخیل عقلی است. بنابراین خیال صرفاً حفظ و ضبط صُوَر نمی‌کند بلکه قادر به صدور حکم نیز هست. ممکن است چنین برداشت شود که ارسطو سخن تازه‌ای بیان نکرده است، زیرا افلاطون نیز اعتقاد داشت که خیال ادراک می‌کند، لکن این ادراک، ادراک باطلی است (زیرا آنچه را که حقیقت نیست حقیقت می‌پندارد). اما ارسطو نکتهٔ مهمی را در کتاب *درباره نفس* خاطر نشان می‌سازد و آن این‌که صدور حکم (غلط یا درست) امری نیست که صرفاً خواست تخیل باشد، بلکه از نظر او احساس، ظن، علم و تعقل نیز چنین‌اند؛ افزون بر این ارسطو همچون استاد خود، یکسره مُهر باطل بر جبین تخیل نمی‌زند، زیرا ضمن ذکر صفتی دیگر برای خیال (یعنی عاری

از ماده بودن)، متذکر می‌شود نفس ناطقه می‌تواند با جایگزینی صورخیالی به جای احساسات، گاهی درمورد این صورتها تفکر کند و سپس به میل یا گریز از آنها حکم دهد؛ همچنین از دیدگاه ارسطو نَفْس در غیاب احساس می‌تواند با استناد بر خیالاتی که در آن هست (مفاهیم کلی)، حوادث آتی را در مقایسه با حوادث فعلی، پیش‌بینی و محاسبه کند. به عنوان مثال اگر صورتی خیالی از نابودی یک تمدن، در نفس ناطقه شکل‌گرفته‌باشد و این نابودی به واسطه حضور برخی عوامل باشد، نفس ناطقه می‌تواند با تطبیق آن صورت خیالی برعوامل، یا حوادث جاری، آیندهٔ آن تمدن را پیش‌بینی و محاسبه کند. خلاصهٔ کلام اینکه از دیدگاه ارسطو خیال و تخیل یکی از قوای باطنی نفس است که می‌تواند عامل صدور حکم در نفس انسانی باشد[۲۵]. اما نکته مهم این که او عقیده دارد همهٔ این احکام باطل و غلط نیستند بلکه در مواردی نیز می‌توان شاهد صدور احکام صادق از سوی قوه تخیل بود. کاری که ارسطو انجام داد (همچون موارد دیگر)، مبنای تقسیم، تدوین و تبویب موضوعات علمی تا به امروز شد، پس بنابراین هم فلسفهٔ اسلامی و هم فلسفهٔ غربی، آنچه دربارهٔ مفهوم خیال و تخیل آورده‌اند، همه شرح، تنقیح و یا تکمیل این معنای مدنظر ارسطو از خیال است؛ و از این روست که خیال و تخیل به عنوان یکی از قوای ادراکی نفس، از زمان ارسطو تا به حال در تاریخ فلسفه حضور دارد. بنابراین بحث بعدی ما که ذکر تاریخ مختصری از آرای فلاسفه و حکمای مسلمان در ارتباط با خیال و تخیل است، از شاکلهٔ کلی مذکور چندان دور نیست.

ب. حکمای اسلامی

کندی (متوفی ۲۵۲ ق / ۸۶۶ م)

اگر بنا به قول مشهور، ابویوسف‌یعقوب‌بن‌اسحاق‌کندی را اولین فیلسوف مسلمان بدانیم، به این دلیل که کندی و اعقاب او دستکم در موضوعات و در

مواردی روش، از پی فلاسفهٔ یونانی به ویژه ارسطو رفته‌اند، پس باید بحث از قوه خیال و تخیل در فلسفهٔ اسلامی را با بررسی آثار او آغاز کنیم. کندی به پیروی از ارسطو، بحث خیال را در باب قوای نفس مورد بررسی قرار می‌دهد و همچون او، برای قوای نفسانی سه مرتبهٔ قوای حسی، قوای متوسطه و قوای عاقله قائل می‌شود. قوای حسی همان حواس پنجگانه ظاهر، یا به عبارتی حس‌های بینایی، چشایی، بویایی، سامعه و لامسه است؛ مرتبهٔ قوای متوسطه فراتر از قوای حسی است زیرا اینها قوای باطنی نفس‌اند که عبارتند از: مصوره، حافظه، غاذیه، نامیه، غضبیه و شهوانیه؛ و قوای عاقله قوایی هستند که به ادراک کلیات می‌پردازند (این قوا همان قوای عاقله یا نفس ناطقهٔ ارسطویی هستند). از دیدگاه کندی، قوه مصوره یا مخیله (که به تعبیر او همان قوه خیال است) قوه‌ای است که صُوَر جزئیات را «بدون ماده» ایجاد می‌کند، به عبارتی صور اشیاء را هنگامی که حامل آن صُوَر (یعنی ماده) در معرض حواس ما نباشد، در ذهن تصویر می‌کند. این قوه به تعبیر کندی دو کارکرد اصلی دارد: اول، ایجاد و ضبط صور در نَفْس؛ و دوم، ترکیب صور. ظاهراً کندی این قوه را بنا به کارکرد اول، مصوره و بنا به کارکرد دوم، مخیله می‌نامد. مخیله قادر به ترکیب صورتهای مختلف محسوس است؛ مثلاً می‌تواند صورت انسانی را با اندام شیر ترکیب و یک صورت مرکّب را در مخیله تولید نماید. همچنین کندی نتیجه می‌گیرد کارکرد حواس باطنی همچون مخیله، موقوف و مشروط به کارکرد حواس ظاهر نیست، زیرا مخیله و قوای باطنی می‌توانند حتی به هنگام تعطیلی حواس ظاهر، به تصویر و تخییل خود ادامه دهند. این معنا، خود بیانگر آن است که به هنگام خواب نیز قوه مخیله به کارکرد خویش ادامه می‌دهد، حتی به یک عبارت می‌توان گفت به دلیل تعطیلی حواس ظاهر، این کارکرد قوی‌تر نیز می‌گردد.[۲۶]

ما در جای خود از خواب عارف و قوت یافتن قدرت تخیل او بنا بر آرای مولانا سخن خواهیم گفت، اما همین‌جا به دلیل اقتضای حال و مقام، اگرتنها اشاره‌ای گذرا به قصهٔ شاه و کنیزک داشته باشیم خالی از لطف نخواهد بود. شاهی عاشق (که نماد عقل است) پس از بیماری کنیزک خویش به محراب مسجد پناه می‌برد و شفای معشوقه خود را از خدا طلب می‌نماید و چون در اوج لابه و زاری، خواب او را می‌رباید، در خواب، پیری فاضل، پرمایه و چون آفتابی در سایه بر او ظاهر می‌شود. سخن از ظهور این پیر در خواب شاه عاشق، بهانه‌ای به دست مولانا داده و عرصه‌ای بر جان و دل او می‌گشاید تا در همان ابتدای مثنوی از رازهای سر به مهر خیال و تخیل پرده‌بردارد. مولانا در وصف چنین پیری، هلالی را مثال می‌آورد که جامع هستی و نیستی است و تمثال مطلق این جمع بود و نبود از دیدگاه وی «خیال» است: خیال اگر با تعین مادی سنجیده شود، نیست وش می‌نماید اما اگر به خود سنجیده شود، عین هستی است. همان‌گونه که گفته شد تعبیر مولانا برای تشریح این جمع بین هستی و نیستی، تعبیر لطیف «هلال» است. هلال ماه، هم تمامیت آن را روایت می‌کند و هم بیانگر عدم تمامیت آن است. یعنی هلال چون با تمامیت ماه (که مدور است) سنجیده شود، صورتی عدمی دارد (زیرا آنچه که به حقیقت، وجود دارد صورت کروی ماه است نه هلالی)، اما چون جلوه هلال ماه تصور شود از آن رو که این جلوه، ماه را می‌نمایاند (و یا دست کم راهنمای ناظر در رؤیت ماه است) پس صورتی وجودی دارد.

می‌رسید از دور مانند هلال　　　نیست وش بود و هست بر شکل خیال

نکتهٔ ظریفی که در اینجا می‌توان به طرح آن پرداخت تبیین چرایی استفاده از تمثیل هلال برای تشریح خیال است. گفتیم که قوه خیال یا تخییل، چون نسبت به مادهٔ محسوس سنجیده شود عدمی، و چون نسبت به خود سنجیده شود، وجودی است. آن که خیال را عدم فرض می‌کند یا بر تمامیت کارکرد خیال واقف نیست و یا عدم را در ساحتی جز معنای مستفاد آن به کار گرفته

است. همچنان‌که ممکن است شخصی صورت هلالین ماه را (که تنها نمایانگر وجهی از آن است) صورت کامل ماه بداند و از آنچه از ماه دیده نمی‌شود غافل گردد، آن هم نه به این دلیل که وجود ندارد بلکه از آن‌رو که به واسطهٔ تسلط سایه و فقدان نور، به رؤیت در نمی‌آید.

خیال نیز در مثال، همچون هلال است. اگر فقط قوه و قدرت مصوری آن‌را لحاظ کنیم، گویی تمامیت ماه را صرفاً در شکل هلالی آن ادراک کرده‌ایم، اما اگر وجه دیگر دریافتهای آن از عالم غیب، که در منظر شهود احساس جهان ماده قرار نمی‌گیرد را لحاظ کنیم، با جهانی بیکران از صور مواجه می‌شویم که منشاء ازلی خیالات عارفند، و عامی به دلیل جهل در ادراک و فقدان نور شهود، قادر به رؤیت آن مغیبات نبوده و آنها را عدمی می‌انگارد؛ در حالی که این مغیبات عین وجوداند (درست همچون آن ناظری که هلال را تمامی ماه می‌انگارد). پس حق آن است که قدرت خیال را فراتر از ضبط و حفظ تصاویر محسوس مادی بدانیم. ابیات بعدی مولانا این معنا را اثبات می‌کند:

نیست وش باشد خیال اندر روان / تو جهانی بر خیالی بین روان
بر خیالی صلحشان و جنگشان / وز خیالی فخرشان و ننگشان
آن خیالاتی که دام اولیاست / عکس مه‌رویان بُستان خداست

چنان‌که می‌بینیم خیال به تعبیر مولانا، در روان آدمی «نیست وش» می‌نماید اما این نیست نمایی، خیال را به امری عدمی تبدیل نمی‌کند بلکه، بستری فراهم می‌آورد برای ظهور صُوَر غیبی. به عبارتی، از دیدگاه مولانا آنچه در این بستر ازخیال رخ می‌نماید صفت وجودی دارد و این صفت الزاماً از یک شیء وجودی حاصل می‌شود نه عدمی. اما نکته‌ای ظریف در میان است و آن این که مولانا بین خیالاتی که دامگه اولیای حق است با خیالات عامیانی که حاصلِ خیالات مادی خویش‌اند، تفاوت قائل است. به تعبیری، مولانا بین خیال آنَ عارفی که امیر خیالات خویش است با جاهلی که اسیر خیلات خویش،

تفاوت می‌گذارد. اولیای خدا حاکم بر خیالات خویش‌اند و در آیینهٔ آن، ماهرویان بُستان الهی را تصویر و رؤیت می‌کنند. به سخن اول بازگردیم. هدف، تأکید بر این نکته بود که آغاز تجلی خیال با تعطیلی حواس ظاهر است، پس این بحث که با کندی در فلسفه اسلامی آغاز می‌شود، می‌تواند سنگ بنایی برای استفاده از قوه خیال در جهت اثبات رؤیا، خوابهای صادقه (و واقعه)، وحی، اخذ وحی و سیر و سلوک روحانی در تمدن اسلامی باشد. این امر محقق شد و تاریخ تخیل در تمدن اسلامی، پیوندی ناگسستنی با وحی، نبوت و رؤیای صادقه یافت. چنان‌که هرکز از آن جدا نگردید و خود مهمترین عامل برای حضور گسترده خیال در مباحث فلسفی و کلامی گشت (و نه هنری) از این معنا در فصول بعدی به تفصیل سخن خواهیم گفت.

فارابی (متوفی ۳۳۸ ق /۹۵۰ م)

پس از کندی، دیگر فیلسوف نامدار اسلامی، فارابی است. فارابی فاصلهٔ میان خیال و وحی را کمتر نمود و با ابداعات و ابتکارات خویش در بحث تخیل، مسیر حکمای بعدی را بسیار هموار ساخت. این فیلسوف بزرگ مسلمان که بسیاری او را بنیانگذار فلسفه اسلامی می‌دانند، در فصل بیستم کتاب *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله* قوای نفس را مورد بحث قرار می‌دهد. تقسیم بندی او از قوای نفس، تقسیم‌بندی جدیدی است. وی اولین قوه نفس را غاذیه، دومی را لامسه و سومی را نزوعیه (قوای اراده، میل و شوق) می‌داند. پس از آن، فارابی از قوه‌ای سخن می‌گوید که قادر به حفظ مشاهدات حواس پس از غیبت آنها در نفس و ترکیب و تفصیل این مشاهدات است. فارابی این قوه را متخیله می‌داند و البته، همچون ارسطو معتقد است ترکیب و تجزیه‌هایی که به‌وسیلهٔ متخیله صورت می‌گیرد منجر به صدور احکامی می‌شود که گاه صادق و گاه کاذب‌اند. قوه بعدی همچون نظام فکری پیشین، همان قوه عاقله است. اما آنچه در قلمرو اندیشهٔ فارابی اهمیت دارد ابداع

اوست که متأثر از زمان و زمینهٔ فکری و اعتقادی او دربارهٔ کارکرد قوه تخیل، بنیانی برای ایجاد نسبت بین قوه متخیله و صُوَر مثالی عوالم بالا و نیز واسط بودن قوای متخیله و مماثل صوری آن در مراتب عالم (عالم مثال) می‌شود. بحث ابداعی او در مورد متخیله، ذکرکارکرد سومی برای قوه متخیله است. وی همچون کندی و ارسطو، به قدرت تفصیل و ترکیب متخیله معتقد است اما در همان حال با قرار دادن قوه متخیله به عنوان حد واسطی بین قوای حاسه و ناطقه، کارکرد سوم قوه متخیله را «محاکات و مصور نمودن» آنها می‌داند؛ بدین معنا که متخیله قادر است با محاکات از حواس و نیز قوه ناطقه، باعث حرکت و ادراک در انسان شود. مثلاً محاکات متخیله از خیالات شهوانی به رفتار جنسی منجر می‌شود، اما فارابی محاکات متخیله را صرفاً از طریق حواس نمی‌داند بلکه معتقد است این قوه قادر است از تمام معقولاتی که در جهان فوق‌القمر قرار دارند محاکات کند. مثلاً متخیله قادر است از سبب اول، اشیای مفارقه از ماده (یعنی عقول و نفوس مجرده مانند عقل فعال) و سماویات (جواهر و ذوات آسمانی) تقلید نماید. بدین صورت، گسترهٔ تخیل در تمدن اسلامی با ظهور اندیشه‌های فارابی بسیار گسترش می‌یابد و این شاید یکی از مهم‌ترین تحولات تاریخ تخیل در تمدن اسلامی باشد. قول فارابی در ذکر این نوع محاکات تخیلی جالب توجه است. حال ابزار متخیله برای محاکات از قوه ناطقه چیست؟ «و البته محاکات از آنها را به واسطهٔ برترین محسوسات و کامل‌ترین آنها از قبیل چیزهای نیکو منظر انجام می‌دهد چنان که محاکات از معقولات ناقصه را به وسیلهٔ پست‌ترین محسوسات و ناقص‌ترین آنها از قبیل اشیای زشت منظر انجام می‌دهد[۲۷]». محوریت عقل فعال در فلسفهٔ فارابی که نام دیگری چون «واهب‌الصور» دارد و همچون واسطه بین عقول مجرده و موجودات تحت فلک قمر عمل می‌کند بر اهمیت کارکرد قوه تخیل در آرای فارابی می‌افزاید. فارابی معتقد است این عقل فعال، صُوَر معقولی را به قوه متخیله اهدا می‌کند؛ از جملهٔ این

صور معقول می‌توان به اخبار غیبی، خبر دادن از امور الهی، و نیز ظهور خوابها و رؤیاهای صادقه در نفس اشاوه کرد. اما برای اتصال قوه متخیله به صُوَر معقولِ فوق‌القمر، شرایطی لازم است: قوه متخیله باید کامل و نیرومند باشد، محسوسات خارجی چنان آن را فرا نگیرد که تمامی متخیله را به خود مشغول سازند و همچنین کاملاً در خدمت قوه ناطقه قرار نگیرد. مثلاً به هنگام بیداری (همچون خواب) از دست صُوَر محسوسات و صُوَر قوه ناطقه رها باشد. این تمرکز و در عین حال فقدان مشغولیت سبب می‌شود بسیاری از اموری که از ناحیهٔ عقل فعال به متخیله افاضه شده است با محاکات از محسوسات مرئی «در حس مشترک» رسم گردد و این همان نکته‌ای بود که فارابی بر آن تأکید داشت. یعنی هنگامی یک صورت معقول و متخذ از صور عالم فوق‌القمر می‌تواند در انسان ایجاد حرکت کند که، به نحوی در نظام ادراکی نفس همچون ادراک انسان از یک واقعیت خارجی بتواند عمل نماید. در اینجا فارابی معتقد است که محاکات متخیله از صور معقول در همان نظام ادراکی تعین می‌یابد، بدین صورت که صورت معقولِ متخذ از صُوَر ناطقه به حس مشترک منتقل شده و به تعبیر شگفت انگیز فارابی، از آنجا بر روی قوه باصره تأثیر می‌گذارد و این تأثیرپذیری سبب ایجاد تصاویری از آنها در هوای نورانی می‌گردد و سپس مجدداً، این صُوَر رسم شده در هوای نورانی، به قوه باصره و سپس به حس مشترک و در نهایت، قوه متخیله باز می‌گردد: «و چون همهٔ این قوا و مراحل آن، بعضی به بعضی دیگر متصل شده، در این صورت آنچه را که عقل فعال از این‌گونه امور به او [متخیله] اعطاء کرده است مرئی آن انسان واقع می‌شود[۲۸]» بدین صورت فارابی نه از تخیل این صُوَر، بلکه از رؤیت بصری آنها به وسیلهٔ چشم سخن می‌گوید.

فارابی با این شرح و تفصیل، که در متون سلف خود سابقه ندارد، به نتیجهٔ حیرت‌انگیزی از کارکرد تخیل می‌رسد، یعنی رؤیت صوری در نهایت جمال و کمال:

«در این صورت آن انسان که این گونه امور را بیند گوید: «خدای را عظمت و جلالی عجیب بوَد» و اموری شگفت‌آور بیند که ممکن نبود چیزی از آنها مطلقاً و اصلاً، در موجودات دیگر وجود داشته باشد و البته مانعی نیست که هرگاه قوه متخیله انسانی به نهایت خود برسد در حال بیداری، از ناحیهٔ عقل فعال، جزئیات حاضره و یا آینده را و یا محسوساتی که محاکی آنهاست قبول کند [یعنی همه این مراحل در عالم بیداری انجام پذیرد] و همچنین محاکیات معقولات مفارقه و سایر موجودات شریفه را در حال بیداری بپذیرد و ببیند. پس او را به سبب معقولاتی که از ناحیه عقل فعال پذیرفته است نبوتی حاصل شود به امور الهی [یعنی به امور الهی آگاه شده و می‌تواند از آنها خبر دهد] و این مرتبت، کامل‌ترین مراتبی بود که قوه متخیله بدان می‌رسد و کامل‌ترین مراتبی است که انسان می‌تواند به واسطهٔ قوه متخیله خود بدان برسد[۲۹]» مراتب پایین‌تر، رؤیت همهٔ این امور، برخی در خواب و برخی در بیداری است (برخلاف مرتبهٔ اول که همه را در حال بیداری می‌دید) و سپس تخیل همهٔ این امور در قوه متخیله (بدون آنکه با چشم ببیند) و در نهایت، رؤیت این امور صرفاً درعالم خواب است.

شیخ الرئیس ابوعلی سینا (متوفی ۴۲۸ ق-۱۰۳۷ م)

سیر بحث تخیل در تمدن اسلامی پس از فارابی به کتاب *النفس* «الفن السادس من الطبیعیات کتاب *شفا*» می‌رسد. ابن‌سینا به عنوان یکی از بزرگ‌ترین فلاسفهٔ مسلمان، بحث مبسوطی پیرامون نفس و قوای آن ارائه می‌دهد. وی نفس را قوه، صورت و کمال می‌داند: ***قوه*** از این‌رو که قادر به انجام افعالی است (همچون دریافت صور محسوسه و معقوله)؛ ***صورت*** از این‌رو که در ماده حلول کرده و از اجتماع با مادهٔ حیوان یا نباتی، حاصل شده است؛ و ***کمال*** از این‌رو که عامل استکمال جنس است. شیخ الرئیس نَفْس را به نَفْس نباتی، حیوانی و انسانی تقسیم می‌کند. او نَفْس نباتی را

دارای سه قوه (غاذیه، منمیه و مولده)، و نفس حیوانی را دارای دو قوه (محرکه و مُدرکه)، و نفس انسانی را نیز دارای دو قوه (عامله و عالمه) می‌داند. در نفس نباتی که خاص نباتات است با قوه‌ای تحت عنوان قوه خیال یا متخیله روبه‌رو نیستیم، اما در نفس حیوانی قوه خیال، خود را نشان می‌دهد. ابن‌سینا با تقسیم قوه محرکهٔ نفس انسانی، به قوای باعثه و فاعله از حضور صُوَر مطلوب یا منفور سخن می‌گوید، او از خیال به عنوان یک قوه، در بخش قوای مُدرکه نفس حیوانی بحث می‌کند. ابن‌سینا مدرکات این قوا را دو قسم می‌داند: مُدرَکی که از یک امر خارجی ادراک شده و مدرَکی که از یک امر باطنی به دست آمده است. ابزار ادراک خارجی، حواس پنجگانه و ابزار ادراک باطنی، قوای باطنی (داخلی)، نفس‌اند. حال قوای باطنی نفس از دیدگاه ابن سینا کدام‌اند؟

در بین قوای باطنی ابتدا، «حس مشترک» قرار دارد که قادر به ادراک همه صورتهایی است که از طریق حواس پنجگانه دریافت شده‌اند؛ دوم، قوه خیال یا مصوره است که به تعبیر ابن سینا: قوه‌ای است که تمام صور دریافتی حس مشترک را حتی پس از غیبت صورت خارجی محسوس حفظ می‌کند. در این موضع ابن‌سینا نکتهٔ جالبی را مورد بحث قرار داده است و آن اینکه مگر حس مشترک نمی‌تواند حافظ و ضابط دریافتهای خود باشد و اصولاً چرا به قوه مصوره یا مخیله نیاز داریم؟ ابن سینا با به میان کشیدن بحث تفاوت بین «حفظ» و « قبول»، بدین سؤال پاسخ می‌دهد؛ وی استدلال می‌کند قوه حفظ یک صورت، جدای از قوه قبول آن صورت است، مثلاً اگر سنگی در آب افتد آب قبول صورت می‌کند، اما قادر به حفظ صورت نیست، زیرا پس از مدتی صورت شکل‌گرفته برروی آب از بین می‌رود و همین نشان‌دهندهٔ آن است که علاوه بر حس مشترک نیاز به قوه دیگری داریم که صُوَر را در خود حفظ کند. در اینجا ضروری است امر دیگری را متذکر شویم که در تاریخ تخیل در تمدن اسلامی امری بسیار کلیدی و بنیادی است و آن اینکه پیش از

ابن‌سینا هیچ‌کدام از فلاسفهٔ پیرامون تمایز میان خیال و تخیل بحثی ارائه نکرده‌اند. به سخن دیگر هرچند کارکردهای متعددی برای قوه خیال ذکر شده بود اما فلاسفه در تقسیم‌بندی مراتب قوای نفس به دو قوه متمایز از هم تحت عنوان خیال و متخیله قائل نگشته بودند. امری که ابن‌سینا مبدع آن در فلسفهٔ اسلامی است (و تاریخ اندیشه به ناروا آن را به کالریج انگلیسی در قرن هجدهم نسبت داد[۳۰]). وی پس از قوه مصوره، قوه متخیله را قرار می‌دهد؛ قوه‌ای که در قیاس با نفس حیوانی، متخیله و در قیاس با نفس انسانی، متفکره نامیده می‌شود. پس از متخیله، وهمیه قرار دارد که قادر است معنی غیرمحسوس را که در محسوسات جزئیه موجودند ادراک کند و در نهایت، قوه حافظه یا ذاکره وجود دارد که معانی غیر محسوسه‌ای که وهمیه از محسوسات جزئیه ادراک کرده، ضبط و حفظ می‌نماید. بنابراین برای اولین بار در تاریخ تمدن اسلامی بین خیال و تخیل تمایز صورت می‌گیرد. خیالْ قوه حفظ صُوَر و تخیل، و قدرت تصرف در صُوَر است و این همان معناست که ابن‌سینا در اثبات متخیله بیان می‌کند. وی معتقد است در نَفْس ما علاوه بر خیالْ نیرویی هست: «که به یقین می‌دانیم در طبیعت ما قرار دارد که [بتوانیم به وسیلهٔ آن] پاره‌ای از محسوسات را با پاره‌ای دیگر ترکیب کنیم و برخی را از برخی دیگر برخلاف آنچه که آن را از خارج یافته‌ایم تفکیک و تحلیل نموده و از هم جدا سازیم بی‌آنکه به وجود یا لاوجود آن تصدیق کنیم. پس باید در ما قوه‌ای باشد که این کارها به یاری آن انجام یابد و این همان قوه است که چون عقل آن را استعمال کرد «مفکره»، و چون نیروی حیوانی آن را به کار بست «متخیله» نامیده می‌شود[۳۱]».

همچنین ابن‌سینا در فصول بعدی، تحت عنوان تعریف قوه مصوره یا خیال (قوه‌ای که اشیایی را که از حس ظاهر مأخوذ نیستند مخزون و محفوظ می‌دارد)، قوه متفکره (که آن را متخیله نیز نام نهاده) را قوه‌ای می‌داند که در صُوَر قوه مصوره، از طریق ترکیب و تحلیل تصرف می‌کند زیرا این صُوَر

برای قوه متخیله، موضوع هستند. از دیدگاه ابن‌سینا چنان‌چه قوه متخیله یا متفکره با ترکیب و تحلیل به صورتی برسد ممکن است این صورت را در قوه مصوره حفظ نماید، در این حال این قوه برای این صورت خزانه است، نه از این لحاظ که منسوب به چیزی است که از داخل یا خارج آمده، بل از آن‌رو که این صورت، نوعی تجرید یافته است. همچنین ممکن است این قوه مصوره بتواند این صورت ترکیبی تحلیلی را چنان‌چه از خارج آمده باشد یا به دلیل سببی آشکار شده باشد، در خود ثابت نگاه دارد. حال اگر به سببی از اسبابِ تخیل، تفکر یا تشکلات سماوی، صورتی در مصوره متمثل شود و ذهن نیز متوجه این صورت نباشد، ممکن است این صورت در حس مشترک به همان هیئتی که دارد، رسم گردد و در نتیجه، شخص رنگ‌هایی را ببیند و صداهایی بشنود که در خارج وجود ندارد و از خارج هم نیامده است. غلبهٔ چنین حالاتی هنگامی ممکن است که قوای عقلی ساکن، و قوه واهمه نیز غافل باشد. با به‌وجود آمدن چنین حالتی قوای خیال و متخیله بر انجام افعالی خاص، نیرو گرفته و در نتیجه صُوَر محسوسه در آنها متمثل می‌گردند. علت این معنا نیز از دیدگاه ابن‌سینا این است که نفس چون به پاره‌ای از قوا مشغول شود از پاره‌ای دیگر غافل و باز می‌ماند. مثلاً اگر نفس به امور باطنی مشغول گردد از ثابت نگه‌داشتن امور خارجی غافل می‌ماند و چون به امور خارجی مشغول شود از به کار بستن قوای باطنی غافل می‌شود. حال، «اگر نفس به افعال قوا مشغول نباشد و از کارهای قوه‌ای خاص اعراض نموده باشد و آن را به حال خود گذارد، در این هنگام قوی‌ترین صورت‌ها بر او غلبه می‌یابد».

این بحث در اندیشهٔ ابن‌سینا که بیانگر قدرت فزون‌تر قوه متخیله نسبت به اندیشه‌های دیگر است آغاز ورود به بحث حقیقت وحی و آفرینش صور فرشته‌گون است. ابن‌سینا متذکر می‌شود برای قوه متخیلهٔ برخی مردم، این امکان وجود دارد که با شدت هر چه تمام‌تر چیزی را بیافرینند و این

هنگامی ممکن است که هیچ حواسی بر آن قوه مستولی نباشد و مصوره نیز کاملاً در اختیار قوه متخیله قرارگیرد. این قبیل انسان‌ها قادرند آنچه را که دیگران در خواب می‌بینند در بیداری ببینند: «در بیشتر اوقات برای این قبیل اشخاص چنین اتفاقی می‌افتد که از محسوسات، غایب و بی‌خبر می‌شوند و حالتی شبیه بیهوشی به آنها دست می‌دهد و بسیار هم می‌شود که این حالت دست نمی‌دهد و بسیار می‌شود که حقایقی را به همان حال که فی‌نفسه می‌باشند، می‌بینند و یا به امثله‌ای، حقایق برای آنها متخیل می‌گردد. مانند آنچه را که نائم تخیل می‌کند و می‌بیند... و گاهی هم حقایق یا شبحی برای آنها متخیل می‌گردد و چنین تخیل می‌کنند که خطابی به الفاظ مسموع، از این شبح می‌شنوند و این الفاظ را حفظ کرده و بر غیر خود می‌خوانند و این امر نبوت خاص، به سبب نیروی متخیله است و نبوتهای دیگری نیز هست که در آینده امر آنها آشکار خواهد شد و هیچ یک از افراد بشر نیست که او را بهره از ادراکاتی که در حال بیداری است نباشد[۳۲]».

امام محمد غزالی (متوفی ۵۰۵ ق ـ ۱۱۱۱م)

امام محمد غزالی حکیمی است که در تاریخ اندیشه بیشتر به عنوان شخصیتی ضد فلسفه شناخته شده است و *تهافت الفلاسفة* او به نحوی کامل بیانگر این ادعاست. سخن در اینجا نقد و تحلیل آرای فلسفی و ضدفلسفی غزالی نیست بلکه تأمل بر این معناست که ظهور غزالی تحول بنیادین دیگری را در تاریخ خیال و تخیل در تمدن اسلامی رقم زد و آن، استناد به آیات قرآن برای مدلل نمودن یافته‌هایش بود (امری که به یک سنت پایدار در تمدن اسلامی تبدیل شد و شاید روی‌تابی او از فلسفهٔ یونانی که برای بسیاری از فلاسفهٔ مسلمان تا آن زمان حجت بود سبب این رویکرد گردید). بنابراین اگر در دوره‌های بعد، قوای نفس با آیات قرآن از جمله آیهٔ مشهور (الله نورالسموات و الارض مثل نوره...) منطبق می‌شود آغازگری چون غزالی

دارد؛ گرچه پیش از غزالی، ابن‌سینا نیز در *الاشارات و تنبیهات*، چنین رویکردی را آغاز کرده بود (البته می‌دانیم که ابن‌سینای مطرح در *اشارات و تنبیهات* و *منطق المشرقیین* دیگر آن ابن‌سینای کتب *شفا* و *قانون* نیست)، اما ظهور نهضت‌های ضدیونانی از یک سو و حملات و انتقادهای کسانی چون غزالی و فخر رازی ازسوی دیگر، در کنار بیم از تکفیر فقها و علما، حکمت اسلامی را خالص‌تر و گرایش آن به آیات و روایات را افزون‌تر ساخت. در تاریخ تخیل، نقش غزالی از این‌رو مهم است که مستندات گفتار خود را آیات قرآن و روایات قرار می‌دهد. گرچه از لحاظ مفهومی چیزی افزون‌تر از فلاسفهٔ پیشین ندارد اما، از لحاظ ذوقی مطالب لطیفی دارد که قطعاً بر کسانی چون شیخ اشراق و مولانا تأثیر گذاشته است. مثلاً ارجاعات بسیار به مثال‌های مطرح *احیاء العلوم‌الدین* ـ از جمله داستان نقاشی چینیان و رومیان که در پی خواهد آمد ـ نشان می‌دهد غزالی بر مولانا تأثیری بس شگرف داشته است به ویژه که افلاکی در *مناقب العارفین* چنین روایتی می‌آورد: «همچنان [مولانا] فرمود که امام محمد غزالی ـ رحمه الله علیه ـ در عالم مُلک، گَرد از دریای عالم برآورده، عَلَم علم را برافراشته، مقتدای جهان گشت [اشاره به لقب امام] و عالِم عالمیان شد چه اگر همچون احمد غزالی ذرهٔ عشقش بودی بهتر بودی و سر قربت محمدی را چون احمد معلوم کردی، از آنک در عالَم همچون عشق استادی و مرشدی و موصلی نیست[۳۳]».

غزالی در ربع مهلکات از کتاب *احیاء العلوم الدین* (کتاب شرح عجایب دل) به شرح لغوی نفس، جان، دل، و عقل پرداخته و براساس آیهٔ «و مایعلم جنود ربك الا هو»، «و نداند لشکرهای پروردگار تو را مگر او»، حواس ظاهر(حواس پنجگانه) و حواس باطن (خیال، حس مشترک، تفکر، تحفظ و تذکر) را از جملهٔ لشکریان دل می‌شمارد. از دیدگاه غزالی، خیال، ادراک صور است در نَفْس پس از رؤیت چیزی[۳۴]. وی همچنین در کتاب *معارج القدس فی مدارج معرفة النفس* باتأثیر از آرای ابن‌سینا و فارابی، نفس را به نفس

نباتی، حیوانی و انسانی تقسیم می‌کند؛ نَفْس انسانی از دیدگاه او همان نفس ناطقه است: «وقتی می‌گوییم نفس، مقصود ما آن قوه که طالب غذاست یا قوه‌ای که محرک شهوت و غضب است، یا قوه‌ای که در قلب ساکن است و مولد حیات و رسانندهٔ حس و حرکت است از قلب به تمام بدن، نیست زیرا این را روح حیوانی گویند... بلکه مقصود ما از نفس، جوهر فرد کاملی است که کاری جز تذکر و حفظ و تمیز و رؤیت ندارد[۳۵]». از دیدگاه او نفس ناطقه انسانی با نیروی طهارت اصلی و صفای اولی خود می‌تواند پذیرای اشراق نفس کلی شود و مستعد قبول صور معقوله باشد و همه علوم در اصل نفوس، بالقوه مرکوزند چنان که دانه در زمین.

بدین ترتیب از دیدگاه غزالی، نفس قادر به ادراک صور است و البته چون حکمای پیشین، او هم بر وجود شرایطی در دریافت این صور تأکید می‌کند و از جمله این شرایط یکی فراغت از شهوات دنیوی و دیگری غلبهٔ «نور عقل» است بر اوصاف حس، در این صورت نفس قادر به دریافت صُوَر لوح محفوظ خواهد شد: «چون قلب به منزلهٔ آینه است و لوح محفوظ نیز به منزلهٔ آینه است زیرا صورت هر موجودی در آن هست و چون آینه‌ای مقابل آینه‌ای قرارگیرد، صوری که در یکی است در دیگری حلول کند همچنین صوری که در لوح محفوظ است در قلب اُفتد، اما اگر قلب به شهوات دنیا مشغول باشد، عالم ملکوت از او پنهان مانَد[۳۶]». این قدرت و توانایی از برای انبیا، وحی و از برای اولیاء، الهام است؛ این الهام همان است که غزالی در تقسیم بندی مشهور خود از علم (علم معاملت و علم مکاشفت) آن را علم مکاشفت می‌نامد و اگر این علم حاصل شود جمال حق در آیینهٔ دل نمودار می‌گردد: «... علم مکاشفت به تعلم و مطالعه حاصل نشود [بلکه] حصول آن به اعمال صالح و صفای آینهٔ دل به زهد و گرسنگی و بیداری و خاموشی و اعتزال از مردم باشد. مثلاً بیداری در شب، دل را روشن کند و صافی سازد و نور بخشد و چون این صفا به صفایی که از گرسنگی حاصل شده افزوده

شود، دل چونان ستاره‌ای فروزان شود و چون آینه‌ای درخشان و آنگاه جمال حق در آن نمودار گردد[۳۷]» شاهد. مثال غزالی بر انعکاس صور در دل، دو حدیث است: یکی قدسی و دیگری نبوی. در حدیث قدسی آمده است: «لم یسعنی ارضی و لا سمایی و [لکن] وسعنی قلب عبدی المؤمن اللین الوداع» یعنی قابلِ تجلی من نیامد زمین من و آسمان من، [اما] قابل من آمد دل بندهٔ مؤمن نرم ساکن من» و حدیثی از پیامبر(ص) که در جواب سؤال «ابن عمر» که پرسید: خداوند کجاست، در ارض یا سماء؟ فرمود: «فی قلوب عباده المؤمنین» سپس غزالی نتیجه می‌گیرد که: «هرکه میان دل او حجاب برداشته شود صورت ملک و ملکوت در دل او تجلی نماید[۳۸]». نسبت این دل با عالم خیال، در اندیشه های غزالی بسی روشن و بی نیاز از شرح و تأویل است: «پس آنچه در دل حاصل شده است موافق عالمی است که در خیال حاصل است و آنچه در خیال حاصل است موافق عالمی است که در نفس خود موجود است (بیرون از خیال آدمی و دل او) و عالم موجود موافق نسخه‌ای است که در لوح محفوظ موجود است» این عالم که به وسیلهٔ خیال، مکشوف دل می‌شود از دیدگاه غزالی، اصل و منشاء زیبایی است: «عالم علوی عالم حُسن و جمال است و اصل حُسن و جمال تناسب، و هرچه متناسب است نمودگاری است از جمال آن عالَم، هرچه جمال و حُسن و تناسب که در این عالم محسوس است همه ثمرات جمال و حُسن آن عالَم است پس آواز خوش موزون و صورت زیبای متناسب هم شباهتی دارد از عجایب آن عالم[۳۹]».

غزالی که اثری بس ژرف بر حکمای بعد از خود گذارد، چون پیشینیان روح و دل و عقل و نفس[۴۰] انسان را ـ به شرط تصفیه و تزکیه ـ قادر به ادراک و دریافت صور عالم مثال می‌داند. شاهد مثال او بر این معنا که دلِ صیقل یافته، مجلای نقوش الهی می‌شود، رقابت چینیان و رومیان در نقاشی است:

«در حکایت آمده است که اهل چین و روم در خدمت یکی از پادشاهان به کمال استادی و وفور حذق در صناعت نقاشی مفاخرت کردند و مباهات نمودند، پس رأی پادشاه بر آن قرار گرفت که هردو فریقُ صُفه‌ای را نقش کنند، یک جانب اهل چین و یک جانب اهل روم، و پرده‌ای میان ایشان آویخته شود تا بر کار یکدیگر اطلاع نیابند و اهل روم از رنگهای غریب چندان جمع کردند که در شمار نیاید و اهل چین بی‌درنگ رفتند و به روشن کردن و زدودن جانب خود مشغول شدند و چون اهل روم از نقاشی فارغ آمدند اهل چین دعوی کردند که ما نیز بپرداختیم. پادشاه تعجب فرمود که بی‌رنگ چگونه بپرداختند؟ و چون این سخن با چینیان تقریر کردند ایشان گفتند که: شما را بر کار احاطتی نیستْ پرده باید برداشت تا صحت دعوی روشن شود .چون پرده برداشتند عجایب دستکاری رومیان با زیادت روشنی در جانب چینیان ظاهر شد، زیرا که از بسیاری زدودن چون آینه روشن گشته بود پس جانب ایشان به سبب مزید صفا خوب‌ترنمود». سپس غزالی نتیجه می‌گیرد که: «پس همچنین عنایت اولیاء در تطهیر و تزکیت و جلا و تصفیت دل باشد تا حق، صریح [و] با نهایت روشنی در آن بدرخشد چنان‌که چینیان کردند و عنایت علما و حکما در آنکه نقش علم‌ها در دل حاصل کنند ـ و کار بر هر نوع که باشد ـ دل مؤمن نمیرد و علم او به مردن محو نشود و صفای او تیرگی نپذیرد[۴۱]».

این قصه نزدیک به یک قرن و نیم بعد در مثنوی معنوی مولانا با تغییر جایگاه چینیان و رومیان تکرار گردید[۴۲]. با این تفاوت که اینک در روایت مولانای ساکن در آسیای صغیر (روم)، این رومیان بودند که صاحب دل گشتند و زنگارها از صفحه دل بپیراستند:

چینیان گفتند ما نقاش‌تر — رومیان گفتند ما را کرّ و فر
گفت سلطان امتحان خواهم درین — کز شماها کیست در دعوی گزین
اهل چین و روم چون حاضر شدند — رومیـان در علم واقف‌تـر بُدند

چینیان گفتند یک خانه به ما — خاص بسپارید و یک آن شما
بود دو خانه مقابل در به در — زآن یکی چینی ستد رومی دگر
چینیتان صد رنگ از شه خواستند — پس خزینه باز کرد آن ارجمند
هر صباحی از خزینه رنگ‌ها — چینیان را راتبه بود از عطا
رومیان گفتند نه نقش و نه رنگ — درخور آید کاررا جز دفع زنگ
در فرو بستند و صیقل می‌زدند — همچون گردون ساده و صافی‌شدند
از دو صد رنگی به بی‌رنگی رهی است — رنگ چون ابر است و بی‌رنگی مهی است
هر چه اندر ابر ضوء بینی و تاب — آن ز اختر دان و ماه و آفتاب
چینیان چون از عمل فارغ شدند — از پی شادی دهل‌ها می‌زدند
شه درآمد دید آن جا نقش‌ها — می ربود آن عقل را و فهم را
بعد از آن آمد به سوی رومیان — پرده را بال کشیدند از میان
عکس آن تصویر و آن کردارها — زد بر این صافی شده دیوارها
هر چه آن جا دید این جا به نمود — دیده را از دیده‌خانه می‌ربود
رومیان آن صافیان‌اند ای پدر — بی ز تکرار و کتاب و بی‌هنر
لیک صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها — پاک از آز و حرص و بخل و کینه‌ها
آن صفای آینه وصف دل است — صورت بی منتها را قابل است
صورت بی صورت بی حد غیب — زآینـه دل تـافت بر موسی ز جیب

(دفتر اول، ابیات ۳۴۷۳ـ۳۴۹۲)

شیخ اشراق (متوفی ۵۸۷ ق)

پس از غزالی به مهم‌ترین نظریه‌پرداز عالم مثال، و یا به تعبیر هانری کربن، بنیانگذار عالم مثال، در اندیشهٔ اسلامی می‌رسیم: شیخ اشراق.

این حکیم ایرانی که بانی و محیی حکمت اشراقی در تمدن اسلامی ـ ایرانی گردید، نور را سببِ نخستینِ تمامی حرکات در عالم می‌دانست. تفاوت حکمت او با اندیشهٔ فلاسفهٔ پیشین در این بود که پیشینیان، جهان را با محوریت عقل به مراتبی تقسیم می‌کردند اما در اندیشهٔ او محوریت با نور بود.

کندی، فارابی و ابن‌سینا در ذکر مراتب عالم، تحت تأثیر نظام ارسطویی بودند و تقسیم‌بندی او از جهان به عالم فوق‌القمر و تحت‌القمر را به رسمیت می‌شناختند. در این میان تنها غزالی بود که بر پایهٔ دلیلی که ذکر کردیم و شاید متأثر از آرای نوافلاطونیان، برای عالم سه مرتبه قائل شد: عالم ملکوت، عالم جبروت و عالم مُلک و شهادت. جبروت، عالم واسطه‌ای است که بعدها در تفکر کسانی چون شیخ اشراق و ابن‌عربی، عالم مثال یا عالم واسط قلمداد شد. به هر حال شیخ اشراق بنیاد فلسفهٔ خود را به تأثیر از آرای حکمای ایران باستان، برنور قرار داد و مراتب عالم را براساس آن تقسیم بندی کرد. فشردهٔ اندیشهٔ او بدین شرح است: از نور اول یا نورالانوار، نور اقرب یا بهمن صادر می‌شود و از نور بهمن، نور مجرد و از نور مجرد، انواری که از جمله آنها نور اسفهبدیه است. نور اسفهبدی، نور مُدبِر نفس ناطقه انسانی است. بنابراین تمامی قوا و فعالیتهای نَفْس، تحت تدَبیر نور اسفهبدیه قرار دارد (همان نقشی که عقل فعال در فلسفهٔ فارابی دارد). از دیدگاه شیخ اشراق، نور اسفهبدیه عاملی برای قوه مولده، نامیه، غاذیه، ماسکه، هاضمه و دافعه است. سهروردی تمامی این قوا را فروع نور اسفهبدیه در کالبد انسان می‌داند لکن، به دلیل فاصله‌ای که میان نور و ماده وجود دارد نیاز به امر واسطی است که بین برزخ دنیای انسانی با مطلق نور اسفهبدی ارتباط ایجاد کند؛ این حد واسط، روح حیوانی است. این روح که دارای حرکت و حرارت بوده و لطافتی مماثل نور دارد صاحب دو صفت اعتدال و اقتصاد می‌باشد. اعتدال یعنی این که در آن تضاد و تغایری وجود ندارد و اقتصاد یعنی می‌تواند:

اولاً. اشباح مثالی را در نزد خود ظاهر نماید؛

ثانیاً. انوار فائضه عقل و نفس را پذیرا گردد و حفظ نماید؛

ثالثاً. اشکال و صور را در خود نگه دارد.

بنابراین چنین ویژگیهایی نمی‌تواند صرفاً عامل فعالیت قوای ظاهری (حواس پنچگانه) باشد، بلکه تواناییهای فزون‌تری نیز دارد، این تواناییهای فزون‌تر که به یک عبارت همان قوای باطنی نفس نزد مشائیون هستند، در جمله‌ای چنین: «به واسطه آن صورت "زید" را از عالم ذکر برمی‌گیرد و بازگرداننده این صورت، از جهان ذکر، نور مُدبر بود» بازگو می‌شود[۴۳].

نکتهٔ مهمی را که در اینجا باید متذکر شد این است که آرای شیخ اشراق دربارهٔ قوای نفس در آثار او مضطرب است. مثلاً در *حکمة الاشراق* نظر فلاسفهٔ مشائی را در تمایز میان خیال، متخیله (قوه حاکم بر تفصیل و ترکیب) و وهمیه (قوه حاکم بر ادراک معانی جزئیه) رد و هر سه را یک قوه با سه کارکرد متفاوت می‌داند ـ نه سه قوه: «پس حق این است که این سه امر [خیال، وهم، متخیله] یک چیز و یک قوت بود که به اعتبارات مختلف از آن به عبارات تعبیر می‌شود[۴۴]» به عبارت دیگر این قوه به اعتبار حضور صور خیالیه، «خیال»، به اعتبار ادراک معانی جزئیه، «وهم»، و به اعتبار تفصیل و ترکیب، «متخیله» نامیده می‌شود؛ اما هر سه یک قوه هستند که محل آن بطن اوسط دماغ است.

شیخ اشراق در آثار دیگرش، در تقسیم‌بندی قوای ظاهری و باطنی همچون مشائیون عمل می‌کند. به عنوان مثال در فصل چهارم «پرتونامه»، حواس را به ظاهری و باطنی تقسیم و حواس باطنی را شامل حس مشترک، خیال، وهم، متخیله و حافظه می‌داند. همچنین در رسالهٔ *یزدان شناخت* با تعریف ادراک (ادراک آن است که مدرَک به خویشتن پذیرد)، همان پنج حس باطن را، لیک نه با عنوان قوای باطنی، بلکه تحت عنوان ادراک اول (حس بصر)، ادراک دوم (خیال)، و ادراک سوم (وهم) معرفی می‌کند. نتیجهٔ قابل توجه اینکه از دید سهروردی در این رساله، ادراک حسی، خیالی و وهمی نسبت وثیقی با جسم دارند و بدون حضور جسم، ادراکی برای آنها قابل تصور نیست. همین معنا سبب می‌شود که سهروردی از ادراک چهارمی

سخن بگوید که از آن به عنوان ادراک عقلی نام می‌برد. این ادراک، مجرد از جسم بوده و قدرت شناخت حقیقت و تصرف در عالم ملکوت را دارد و اتفاقاً به دلیل وجود همین قوه است که انسان با سماویات مشابهت می‌یابد.

اعتقاد به مقام و قدرت «کُن» در فلسفه شیخ اشراق که آدمی را قادر می‌سازد صور عالم معقول را ادراک و در جهان ماده ایجاد نماید، خود فتح باب جدیدی در مباحث مربوط به تخیل در تمدن اسلامی می‌گشاید: «پس درود باد برگروهی که در شوق جهان نور و عشق جلال نور الانوار همچنان حیران و سرگردان و مست واز خود بی‌خبرانند، آنان که در مواجید و سرور خود تشبیه به افلاک سیارگان هفت‌گانه‌اند و در این امر عبرت و بصیرتی است، صاحبان خرد و دل را، و افلاک را سمعی بود که مشروط به آلت و عضو نبود، و بصری بود که مشروط به وجودچشم نبود و شمی بود که مشروط به عضو بینی نبود و وجود این‌گونه حواس برای افلاک از باب قاعدهٔ امکان اشرف واجب بود. و خداوندان تجرید و کاملان در حکمت عملیه و علمیه را مقام خاصی بود که در آن مقام خود، توانند که به هر صورت که خواهند مُثُل معلقه را بیافرینند، پایدار به خود و این مقام «کُن» بود و هر آن کس که این مقام را رؤیت کند به وجود جهان دیگر به جز جهان برزخ جسمانی تعین حاصل کند. به آن جهانی که در او مثل‌معلقه و ملائکه مدبره است؛ [که عالم انوار] است ملائکه که مدبر [این مُثُل‌اند] و برای مثل طلسماتی جسمانی [در این عالم اجسام] برگیرد[۴۵]».

ابن‌عربی (متوفی ۶۳۸ ق)

ابن‌عربی از بزرگ‌ترین باحثان عرفان نظری در تمدن اسلامی است؛ البته این بدان معنا نیست که ابن‌عربی را سیر و سلوکی در عمل نبوده و صرفاً در ساحت نظر از برجسته‌ترین حکمای تمدن اسلامی محسوب می‌شود. تاریخ از قبض و بسط احوال او در مراحل مختلف زندگی‌اش حکایتها دارد. از

دیدار شگفت انگیزش با ابن رشد، تأثیرپذیری از محمدبن‌عبدالله جیلی معروف به ابن‌مسره (ازبزرگ‌ترین متصوفهٔ اندلس)، حضور دو عارفه در سلک تربیت او یعنی یاسمن مرشنایی و فاطمهٔ قرطبی، واقعهٔ عاشقانه دیدارش با نظام ـ دختر مکین الدین پارسای اصفهانی ـ در مکه (که شرح این عشق و عاشقی در کتاب معروف *ترجمان الاشواق* نشان از ولوله‌ای در زندگی ابن‌عربی است) خلوت گزینی و ریاضتش در شهر المریه و به تعبیر خویش، شهود رؤیت نکاح روحانی خود با ستارگان و حروف و نیز اخذ خرقه از علی بن جامع در شهر موصل، همه و همه بیانگر سلوک عملی محی الدین ابن‌عربی است. اما در عرفان نظری، *فصوص‌الحکم* و *فتوحات مکیه* و نیز تألیفات دیگر بسیار او که شعرانی چهارصد و جامی آن را پانصد جلد بر می‌شمارند، جامع‌ترین تألیفات عرفانی در تمدن اسلامی است. البته اصطلاح جامع‌ترین، لزوماً بیانگر کامل‌ترین و درست‌ترین آرا نیست، اما بسط بی‌مانند آرای عرفانی در اندیشهٔ خیال و خلاق ابن‌عربی، در تألیفاتش تدوین و تحریری نو یافت. وی، هم در *فصوص‌الحکم* و هم در *فتوحات‌-مکیه* رویکرد جامعی به مفهوم و کاربرد خیال دارد. در *فصوص‌الحکم*، خیال در دو فص اسحاقی و یوسفی همراه با مباحثی پیرامون رؤیا و عالم مثال مورد توجه قرار گرفته است؛ در *فتوحات‌مکیه* نیز، خیال هم در ذیل حضرات خمس به‌ویژه حضرت چهارم مورد توجه قرار می‌گیرد و هم در ابواب و فصول دیگر. روی هم رفته خیال در سه ساحت از اندیشه‌های ابن‌عربی مورد توجه است. در ساحت اول خیال همان عالم است. به تعبیر او در *فتوحات‌مکیه*: «العالم کله خیال» و یا «و بل سحر فالعالم کله سحر یخیل الیک انه حق» (عالم به تمامی سحر است و تو خیال می‌کنی حق است). شرح این معنای خیال در آرای ابن‌عربی چنین آمده که از دیدگاه او جهان، بین وجود مطلق و عدم مطلق قرار دارد، یعنی وجود مطلق از آنِ حضرت حق است و اگر بدین معنا گفتیم «خدا هست» این حکم را به همین معنا

نمی‌توان در مورد هیچ کس، از جمله عالَم، قائل شویم. بنابراین همه چیز، جز «او» عدم است. اما ما می‌دانیم که عالم هست وگرنه نمی‌توانستیم در مورد آن سخن بگوییم. پس به نحوی عالم هم هستی دارد هم فاقد هستی است، هم موجود است، هم عدم و در عین حال، نه موجود است، نه معدوم. توضیح اینکه: عالم چون تجلی خداست، موجود است اما چون هستی به تمامی از آن خداست، معدوم است؛ اینجاست که محی الدین برای جمع بین این وجود و عدم، از مفهوم خیال استفاده می‌کند، یعنی به جای اینکه صفت وجودی یا عدمی به عالم بدهد، عالم را خیال می‌داند که چنانچه گفتیم به نسبتی، هم وجودی است و هم عدمی. اگر شرح آیهٔ قرآن از کلمهٔ «یخیل» را در ابتدای این نوشتار به یادآوریم، درمی‌یابیم که آنجا خیال موسی به تصور، وجودی، و به تصدیق، عدمی بود. عالم نیز از دیدگاه محی‌الدین همین صفت را دارد، زیرا عالم تجلی خداست و تجلی او نمی‌تواند معدوم باشد، پس عالم به اعتبار تجلی، موجود است، اما چون حقیقت هستی از آن اوستْ به همین اعتبار معدوم می‌باشد. محی‌الدین عالم را خیال می‌داند و منظورش از این خیال، هم منزلت مستفاد ازچیزی است که غیر خداست، و هم بیانگر این معنا که عالم همچون آیینه، خدا را جلوه می‌دهد. آنچه گفتیم ساحت اول و اعتبار اول محی‌الدین از مفهوم خیال بود.

ساحت دوم خیال، ساحتی کیهان شناختی است. بدین معنا که شیخ، خیال را عالمی واسط در دل عالم کبیر می‌داند؛ به عبارتی همان حضرت چهارم از حضرات خمس. مفهوم واسط در عرصهٔ خیال، مُشعر بر این معناست که عالم خیال بین روحانیت و جسمانیت قرار دارد. همچنان که در ساحت اول، عالم بین وجود و عدم قرار داشت در اینجا نیز عالم خیال یا همان عالم مثال، ساحتی دو وجهی دارد: از یک سو به دلیل نوعی تجرد، روحانی است و از سوی دیگر به دلیل حضور نوعی تعین و تجسم، جسمانی است. مثال ابن‌عربی برای ذکر موجودات عالم واسط یا همان عالم خیال، جن است. از

دید ابن‌عربی، جن چون از جنس آتش است، مادی است اما چون محکوم برخی قواعد مادی نیست، روحانی است. به عبارتی اجنه نه چون فرشتگان، روحانی صرف‌اند و نه چون آدمیان، جسمانی محض.

ابن‌عربی، ساحت سوم خیال را نه در دل عالم کبیر که در دل مماثل آن یعنی عالم صغیر (انسان) مورد بحث و تأمل قرار می‌دهد. از دید او جای خیال در نفسِ انسانی است، نفسی که خود واسط میان روح نورانی و جسم ظلمانی می‌باشد. در این ساحت نیز ابن‌عربی ضمن تأکید بر مقام واسطیت خیال، دو معنا برای آن قائل می‌شود: معنای اول همان نفس است که مماثل عالم خیالِ ساحت دوم است در عالم صغیر، یعنی واسطیت میان روحانیت روح و جِسمانیت جسم؛ دوم، یکی از قوای نفس است که از سویی بر تجرد امور جسمانی و ذخیره‌سازی آن در حافظه تواناست و از سوی دیگر، امور مجردی را که قلب ادراک می‌کند، تجسد می‌بخشد[۴۶].

در بررسی گسترهٔ خیال از نظر ابن‌عربی به دلیل وسعت کم نظیر این آرا (که سبب گردیده برخی پژوهشگران عرفان او را خیال یا فلسفه خیال بنامند) و نیز از این رو که محور این کتاب بررسی آرای مولانا در این زمینه است به همین مقدار بسنده می‌کنیم. مولانا به هنگام رخ در نقابِ خاک کشیدن ابن‌عربی، سی‌وچهار ساله و هنوز شمس جان خود را زیارت نکرده بود. پیش از بحث در مورد مولوی، در نقد روش شناختی مفسران آرای مولانا به تأثیر یا عدم تأثیرپذیری مولانا از آرای ابن‌عربی در فصل دوم اشاره می‌کنیم. در این مجال تنها به ذکر این مختصر بسنده خواهد شد که تاریخ روایت دقیق و درستی از تأثیرپذیری مولانا از آرای ابن‌عربی ارائه نمی‌دهد. بنابراین از ۶۵۴ ق، به بعد که سرایش مثنوی به درخواست حسام‌الدین چلپی آغاز می‌شود، مولانا بیشتر تابع معلم درون خویش و شمس جان افروز تبریزی است، همان‌کسی که شاگردش را آموزانده بود علم قال فروگذارد و علم حال برگزیند. گزینش علم حال به وسیلهٔ مولانا او را یکسره متوجه باطن ساخت و

گرچه پیش از دیدار شمس به تعبیر خویش در مقابل آن اعجاز شمس تبریزی (که در فصل سوم از آن سخن خواهیم گفت) از علم قال بسیار آموخته (و یقیناً این آموزه‌ها در *مثنوی* بازتابی یافته است)، اما مولانای *مثنوی*، *دیوان شمس* و *فیه‌مافیه*، سخنگوی دل خویش است نه هیچ حکیم و عارف دیگر. به همین دلیل شاید آرایی که تا بدین‌جا ذکر شد به نحوی در *مثنوی* جلوه‌گر گردد، اما سرشتی چنان دگرگون دارد که به ناچار باید آن را خاص ذوق مولانا شمرد. این ذوق خلاق و جوشان، همچون آتشی مشتعل، تفسیر و درخششی دیگر از همان معنا را رقم زده و تکرار می‌کنم گرچه در مواردی می‌تواند مشابه آرای حکمای مقدم بر او باشد اما، تعابیر و انواری که از آنها ساطع می‌شود شکی به جای نمی‌گذارد که این مفاهیم به تمامی مولانایی است.

پی‌نوشتها

۱. مقاله «ابداعات فارابی در مفهوم و کارکرد تخیل»
۲. شرح *مقدمهٔ قیصری بر فصوص الحکم*، ص ۴۸۶.
۳. مشتقات دیگر ریشه کلمهٔ «خیل» در قرآن معانی دیگری دارد همچون خیل در آیهٔ «ومن رباط الخیل» (انفال: ۶۰) که به معنای اسبان و سواران است یا مختال که به معنای متکبر در آیه «ان الله لا یحب کل **مختال فخور**» (لقمان: ۱۸). رجوع شود به *المفردات فی غریب القرآن*.
۴. همان، ذیل واژهٔ کید. نیز رک. به *قاموس قرآن*.
۵. *مجمع‌البیان فی‌تفسیرالقرآن*، ص ۳۱.
۶. *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*.
۷. *التبیان، فی‌تفسیرالقرآن*، ص ۸۶.
۸. *و اذ اخذنا میثاقکم و رفعنا فوقکم الطور*... بقره: ۶۳، یعنی و یاد آورید آن‌گاه که از شما پیمان گرفتیم و کوه طور را بر فراز سر شما قرار دادیم.
۹. *بحار الانوار*، جلد هفدهم، صص ۲۴۳ـ۲۴۰
۱۰. نک *الکافی*، کلینی، جلد هشتم.
۱۱. همچنین علامه مجلسی در جلد هفتاد و هفتم *بحار الانوار* (ص۲۱۳) خیال و خیاله را به نقل از قاموس چنین تعریف می‌کند: «خیال و خیاله آن چیزی است که در خواب صورت و پوشش سیاهی را که بر عودی نصب شده است ببینی و خیال کنی که آن، چارپایان و پرندگان هستند و گمان کند که انسان است (الخیال و الخیاله ما تشبه فی الیقض و الحلم من صوره و کساء الاسود ینسو علی عود یخیل به للبهائم و الطیر و یظنه انسانا)».
۱۲. *بحار الانوار*، جلد هفدهم، ص ۱۹۲، باب اعجاز عن المعجزات القرآن.
۱۳. همان، جلد نوزدهم، ص ۲۳۴.
۱۴. همان، جلد سوم، ص ۱۹۶.
۱۵. همان، جلد چهارم، ص ۲۶۷.
۱۶. همان، ص ۲۹۳.
۱۷. همان، جلد پنجم، ص ۳۲.
۱۸. همان، جلد پنجاه و پنجم، ص ۱۵۷.

۱۹. همان، جلد پنجاه و هشتم، ص .۹۴
۲۰. همان، جلد شصتم، ص۲۶۶.
۲۱. نک: جمهوری، افلاطون (۱۳۸۳)، ترجمهٔ فؤاد روحانی تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، چاپ نهم.
۲۲. نک: *درباره نفس*، صص ۱۹۹ الی ۲۱۱.
۲۳. همان، ص .۱۰۳
۲۴. همان، ص .۲۶۷
۲۵. همان، ص ۲۰۳.
۲۶. نک: *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، (بخش کندی).
۲۷. نک: اندیشه‌های اهل مدینهٔ فاضله. ص ۲۴۱.
۲۸. همان، ص ۲۴۷.
۲۹. همان.
۳۰. مقالهٔ «تمایز بین خیال و تخیل (بررسی تطبیقی آرای ابن سینا و ساموئل کالریج در این باب)».
۳۱. نک: *الفن السادس من کتاب الشفاء*.
۳۲. دربارهٔ خیال در اندیشهٔ ابن‌سینا نک: مقالهٔ «تمایز بین خیال و تخیل (بررسی تطبیقی آرای ابن سینا و ساموئل کالریج در این باب).
۳۳. *مناقب العارفین*، ص.۲۱۹.
۳۴. *احیاءالعلوم الدین*، ص ۲۲.
۳۵. همان، ص ۸۵ .
۳۶. *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ص ۵۷۴.
۳۷. *کیمیای سعادت*، ص ۱۲.
۳۸. *احیاءالعلوم‌الدین*، ص ۴۶؛ البته کتاب مشکوه *الانوار* غزالی نیز شرح همین معانی است اما به اختصار؛ نک: مشکوه *الانوار*.
۳۹. *کیمیای سعادت*، ص .۳۵۸
۴۰. از دیدگاه مؤلفان *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی* اینها همه نامهایی هستند که بر یک مقصود دلالت می‌کنند: ذات انسان و حقیقت او، ص .۵۶۴
۴۱. *احیاءالعلوم‌الدین*، صص ۶۵-۶۶.

۴۲. در این باب ذکر روایتی از *مناقب العارفین* بسیار جالب است: « منقول است که کالویان نقاش و عین‌الدوله هر دو نقاشان رومی بودند و در آن صنعت و تصویر بی نظیر، مرید حضرت مولانا شده بودند، مگر کالویان روزی حکایت کرد که در استنبول در لوحی صورت مریم و عیسی[ع] را نگاشته‌اند که همچون عیسی[ع] و مریم بی‌مثل است؛ و از اطراف عالم نقاشان جهان آمده، مثل آن تصویر نتوانستند کردن؛ همانا که عین‌الدوله در هوس آن صور سفر در پیش گرفته در آن دیر بزرگ استنبول سالی مجاورت نموده، رهبانان آن مقام را خدمات کرد؛ شبی فرصت یافته لوح را در بغل کرده روانه شد، چون به قونیه رسید به زیارت مولانا مشرف گشته فرمود که کجاها بودی؟ حکایت لوح را کماکان بازگفت؛ فرمود: تا آن لوح روح افزا را تفرج کنیم؛ همانا که در غایت خوبی و لطافت بود؛ بعد از توقف بسیار فرمود که این دو صورت خوب از تو شکایت عظیم می‌کنند که در محبت ما راست نیست و عاشق دروغ است؛ گفت: چگونه؟ گفت: ایشان می‌گویند که ما هرگز خواب و خور نداریم و دایماً قایم‌اللیل و صایم النهاریم. و عین‌الدوله ما را گذاشته شب خواب می‌کند و روز می‌خورد، اصلاً در موافقت ما نیست؛ عین الدوله گفت: ایشان را قطعاً خواب و خور محال است و سخن و گفتار نیست و نقش بی جانند؛ فرمود که تو که نقش باجانی و چندین صنایع‌داری و ساختهٔ نقاشی که عالم و آدم و ما فی‌الارض و السماء دست کار اوست، روا باشد که او را بگذاری و خود را عاشق نقش بی جان بی معنی کنی، تا از آن صور بی خبر چه حاصل شود و ترا چه فایده رسد؟ فی الحال توبه کرده سر نهاد و مسلمان شد.» *منافب العارفین*، جلد دوم، ص ۵۵۲.

۴۳. *حکمة الاشراق*، ص۳۳۳.

۴۴. *همان*، ص ۳۳۶.

۴۵. *همان*، ص ۳۷۱.

۴۶. دربارهٔ آرای ابن‌عربی در مورد خیال نک: کتاب *عوالم خیال*: ابن‌عربی و مسئلهٔ اختلاف ادیان، کتاب تخیل خلاق در عرفان ابن‌عربی و مبانی عرفانی هنر و معماری اسلامی (کیمیای خیال).

بخش دوم

مولانــا و ابن‌عربــی

نقدی بر روش‌شناسی شروح مثنوی
پیرامون خیال

این فصل، که مقالهٔ ارائه شده در کنگره مولاناست، بیشتر با محور قرار دادن اصطلاحاتی چون «خیال عارفان»، «مه‌رویان بُستان خدا» و «خیالات دامگه اولیاء» به تأثیر آرای ابن‌عربی و پیروانش در تفاسیر مفسران بر مثنوی معنوی می‌پردازد و از همین زاویه ارتباط ابن‌عربی و مولانا را نیز مورد تأمل قرار می‌دهد.

در میان گریه خوابش در ربود ... دید در خواب او که پیری رونمود
گفت ای شه مژده حاجاتت رواست ... گر غریبی آیدت فردا زماست
چون که آید او حکیم حاذق است ... صادقش دان کاو امین و صادق است

در علاجش سحر مطلق را ببین / در مزاجش قدرت حق را ببین
چون رسید آن وعده گاه و روز شد / آفتاب از شرق اختر سوز شد
بود اندر منظره شه منتظر / تا ببیند آنچه بنمودند سر
دید شخصی فاضلی پرمایه‌ای / آفتابی در میان سایه‌ای
می‌رسید از دور مانند هلال / نیست وش بود و هست برشکل خیال
نیست وش باشد خیال اندر روان / تو جهانی بر خیالی بین روان
بر خیالی صلحشان و جنگشان / وز خیالی فخرشان و ننگشان
آن خیالاتی که دام اولیاست / عکس مه‌رویان بُستان خداست

گرچه عنوان این بحث، با محوریت خیالِ عارفان، گستره‌ای به وسعت معانی بلند و متفاوت خیال در فرهنگ اسلامی و به ویژه مثنوی معنوی بروی‌مان می‌گشاید اما هدف این مقاله شرح و نقد مفاهیم متعدد خیال و تخیل در ابعاد معرفت شناختی، کیهان شناختی و انسان شناختی آن در اندیشهٔ اسلامی نیست، بلکه با استناد به تفاسیری که از مفاهیم «عکسِ مه‌رویان»، «بُستان خدا» و «خیالاتی که دام اولیاست» به وسیلهٔ شارحان و مفسران مثنوی معنوی ظرف هفت قرن گذشته صورت گرفته، به اشکال و بلکه به اشکالاتی روش‌شناختی می‌پردازد که دامن‌گیر شروح مثنوی معنوی و آرای مولانا شده است یعنی شرح آرای این عارف بزرگ مسلمان با استناد به آرای سلف بزرگ او محی‌الدین ابن‌عربی. در اینجا ضمن ذکر برخی از این شروح و تفاسیر با بررسی تأثیر یا عدم تأثیر آرای ابن‌عربی بر مولانا به نقد این معنا خواهیم پرداخت که اگر چنین تأثیری در بین نباشد، در این صورت آیا تفسیر آرای مولانا با استناد به آرای ابن‌عربی روشی درست است یا خیر؟

نکات کلیدی و اصلی ابیاتی که در ابتدای مقاله ذکر گردید عبارتنداز: بُستان خدا، عکس مه‌رویان و خیالات عارفان. مولانا در این ابیات که شرح

ظهور پیری فاضل و گرانمایه بر شاه نومید و مأیوس از درمان و مداوای کنیزک خویش است، به ذکر صفات این پیر که لقب «ولی» می‌گیرد، می‌پردازد. این پیر فرستاده‌ای از سوی حق تعالی است (گر غریبی آیدت فردا زماست)، حکیمی حاذق و امینی صادق که در درمانش سحر مطلق، و در اجرای اوامر الهی، قدرتی کامل دارد. این فاضل پرمایه همچون آفتابی در سایه و بسان هلالی نورانی بر شاه ظاهر می‌شود و او را می‌آموزاند که چگونه خود را از گرداب اندوه و فتنه برهاند. آخرین صفتی که مولانا بر این پیر اطلاق می‌کند «ولی» است.

آن خیالاتی که دام اولیاست   عکس مه‌رویان بُستان خداست

و اولیاء در مثنوی، مرتبتی شریف و مکانتی عظیم دارند:

پاسبان آفتاب‌اند اولیا   در بشر واقف ز اسرار خدا
(دفتر سوم، بیت۳۳۳۳)

اولیاء را هست قدرت از اله   تیر جسته باز آرندش ز راه
(دفتر اول، بیت ۱۶۷۲)

پس به هر دوری ولیی قائم است   تا قیامت آزمایش دائم است
(دفتر دوم، بیت ۸۱۷)

و اما پیرامون ابیات یاد شده و به ویژه مفهوم «خیالاتی که دامگه اولیاست» و نیز «عکس مه‌رویان» و «بُستان خدا»، شروح مختلف و متفاوتی ذکر شده است که پیش از هرگونه بحثی به مواردی از آنها اشاره می‌شود.

رسوخ‌الدین اسماعیل الانقروی (متوفی ۱۰۴۱ق) در شرح خود بر مثنوی، بُستان خدا را مرتبهٔ واحدیت دانسته، و مه‌رویان بُستان خدا را مرتبهٔ واحدیت اسمای و صفات ذکر کرده و متذکر می‌شود: «ممکن است مراد از بُستان خدا، مرتبهٔ اعیان ثابته باشد که فی‌الحقیقه نظرگاه خداست[1]» و در نهایت نتیجه می‌گیرد «با این تقدیر، اعیان بُستان خدا انبیای عظام‌اند و عکس این

انبیای عبارت از علوم و احکامی است که از آنها صادر می‌شود و این احکام و علوم دام اولیاست زیرا ولی مسلماً پیرو نبی و در شرع یک رسول است[۲]» شرح انقروی به عنوان یکی از قدیمی‌ترین شروح در تفسیر خود کاملاً تحت تأثیر آرای ابن‌عربی قرار دارد، زیرا مقام «واحدیتی» که او از آن سخن می‌گوید همان مرتبهٔ دوم از حضرات خمس ابن‌عربی است که در نزد پیروان او «اعیان ثابته» نام دارد؛ گرچه انقروی با ذکر اصطلاح اعیان ثابته (که اصطلاحی خاص در عرفان ابن‌عربی و نزد پیروان اوست) تبعیت خود از آرای ابن‌عربی را در شرح مثنوی صریحاً نشان می‌دهد.

حکیم ملاهادی سبزواری در شرح عکس مه‌رویان و بُستان خدا، کلام صریحی ندارد جز آنکه در تفسیر این ابیات، به شرح «خیالات» «قوت متخیله» و «دام اولیا» پرداخته است. اما در شرح «نیستان» در دومین بیت دفتر اول مثنوی می‌گوید: «و اما نیستان، تأویلش آن است که جمیع موجودات در علم ازلی بودند، اما وجودشان، پس بسیط الحقیقه کل الوجود و کله الوجود، به نحو کثرت در وحدت و وحدت در کثرت. و اما ماهیتشان، پس کل اعیان ثابته به حسب مفاهیم‌شان لوازم مفاهیم اسمای و صفات بودند که .... [۳]».

شکی نیست که سبزواری در شرح مثنوی کاملاً متأثر از آرای ابن‌عربی و ملاصدرای شیرازی بوده است و در جای جای تفسیر او، آرای این دوحکیم بزرگ، مبنای رازگشایی از اسرار مثنوی گشته است. نیکلسون نیز مهرویان را «صفات جمال حق» تفسیر نموده که به صورت صور الهامی در دل ولی منعکس می‌شود[۴]. اکبر آبادی نیز در شرح مثنوی، خیالات اولیا را پرتو معلومات ذات حق دانسته و این خیالات را قابل تحقق در عالم محسوسات می‌داند[۵]. مرحوم فروزانفر نیز در شرح مثنوی شریف «مه‌رویان بُستان خدا» را معانی غیبی‌ای می‌داند که ممکن است از جنس واردات و احوال قلبی یا از جنس کرامات و درجات قرب باشد که همهٔ آنها فیض فضل حق است[۶]، اما نتیجه‌ای که این محقق ژرف اندیش درپایان شرح خویش از خیالات اولیا

و مه‌رویان بُستان خدا می‌گیرد همان است که ذکر کردیم: «و اکثر شارحان مثنوی برآنند که «مه‌رویان بُستان خدا» درین تعبیر همان صُوَر علمیه و اعیان ثابته‌اند که بر دل ولی متجلی می‌شوند[۷]».

چنانچه مشاهده شد در میان تفاسیر و به تعبیر مرحوم فروزانفر اکثر تفاسیر مثنوی، مفاهیمی چون نیستان و عکس مه‌رویانِ بُستان خدا، به اعیان ثابته تشریح و تشبیه شده‌اند. اما اعیان ثابته چیستند ؟

اعیان ثابته دومین حضرت از «حضرات خمس» ابن‌عربی است، مرتبهٔ اول مرتبت حضرت غیب مطلق یا غیب الغیب است. به این ذاتْ «هو» نیز نمی‌توان گفت زیرا «هو» اشاره به تجلی غیبی دارد و ذات فراتر از این مقام است. همچنین این مرتبت، مرتبت احدیت است که لابشرط شیء است (یعنی حقیقت وجود به شرط لای از جمیع تعنیات است) و حاصل جمیع اسمای و صفات و مقام جمع‌الجمع و حقیقه‌الحقائق و مقام عمائیه و نیز حقیقت محمدیه است.

مرتبهٔ دوم غیب ثانی، تعین ثانی یا همان اعیان ثابته است که در آن ماهیات و اعیان اشیاء وجود علمی می‌یابند و نیز کثرت علمی نسبی (که کثرت اعتباری است) دراین مرتبهٔ ظاهر می‌شود. تفاوت این مرتبهٔ با مرتبهٔ اول در این است که در مرتبهٔ اول ماهیات و اعوان از هر نوع وجود و ظهوری بی‌بهره بودند اما در این مرتبهٔ، ظهور علمی دارند (نه وجودی). این مرتبهٔ را بدین دلیل که حاصل جمیع اسمای حُسنی و صفات علیا و مظاهر اسماء و صفات و صور صفات حق اعم از کلیات و جزئیات است مرتبهٔ الهیه و مقام جمع نیز گفته‌اند؛ و به این دلیل که مبداء رسانیدن مظاهر اسماء و صفات و حقایق امکانی مستقر در مقام علم تفصیلی ربوبی، برطبق استعداد اعیان ثابته به کمالات لایق و مناسب با ذات اعیان است، آن را مقام و مرتبت مربوبیت نیز نام نهاده‌اند.[۸] توضیح اینکه خداوند به عنوان ذات مطلق دارای دو وجه است: وجه باطن و وجه ظاهر. خداوند در وجه باطن خود یک سر

مطلق است، که هیچ عقلی را یارای ادراک و شهود او نیست، اما در وجه ظاهر حتی یک عامی نیز می‌تواند از او ادراک و احساسی داشته باشد. اما همچنان که بین حضرت غیب مطلق و حضرت شهادت مطلق، حضرت غیب نسبی وجود دارد بین باطن حق و ظاهر او نیز مکانتی وجود دارد که اشیاء در آن هم موجودند و هم معدوم (اعیان ثابته)؛ موجودند به دلیل تجلی حق در اسماء و صفات، و معدوم‌اند به دلیل آن‌که وجود ندارند. ادراک این شطح، ساده است به عبارتی آن‌چه در مرتبت اعیان ثابته جاری است اصل تجلی اسماء و صفات است نه وجود شهودی آنها. وجود شهودی اسماء، متعلق به عالم شهادت، که عالمی پس از مرتبت اعیان ثابته است، می‌باشد (حضرت پنجم) بنابراین اعیان ثابته (اصطلاحی که برای اولین بار به وسیلهٔ ابن‌عربی به کار گرفته شد) چون مظهر ظهور حق‌اند، وجود دارند اما چون هنوز قابلیت وجود شهودی در عالم شهادت را نیافته‌اند وجود ندارند.

ابن‌عربی، اعیان ثابته را اعیان ممکنات در حال عدم می‌داند. تعریف برخی از پیروانش دربارهٔ اعیان‌ثابته چنین است؛ صدرالدین قونوی در *فصوص* آن را نسبت تعین یک موجود در علم پروردگار؛ کاشانی در *شرح فصوص*، بواطن ظواهر که بطون‌شان ابدی است؛ بالی افندی در *شرح فصوص*، صور عالم که در علم الهی ثابتند. عبدالکریم جیلی در *الانسان الکامل* آن را معانی موجود درعلم حق؛ قیصری در *شرح فصوص*، تعینات ذات الهی و ظلال و صوراسمای حق تعالی؛ سید شریف جرجانی در *التعریفات*،حقایق ممکنات در علم حق تعالی و صور حقایق اسمای الهی در حضرت علمی که تأخرشان از حق ذاتی است نه زمانی؛ سیدحیدرآملی در *جامع الاسرار* بیان می‌کند، قوابل تجلیات الهی در برابر اسمای الهی که فواعل‌ند؛ و عبدالرحمن جامی در *نقد النصوص فی شرح نقش‌الفصوص* صوراسما، که متعین در حضرت علمی هستند، را به اعیان ثابته تعبیر می‌کند. نتیجهٔ نهایی این‌که، اعیان صُوَرالهی در علم حق تعالی هستند. اما چرا آنها

راثابت می‌دانند؟ زیرا از دیدگاه ابن‌عربی و پیروانش، اعیان در ازل مجعول نبوده و تا ابد هم مجعول نمی‌شوند. به عبارت دیگر هرگز وجود خارجی نخواهند یافت، آنچه وجود می‌یابد آثار و احکام آنهاست و نه خود آنها.

ابن‌عربی به نقل از «اهل الله» ـ که خود را نیز از دستهٔ آنان می‌داند ـ اعیان ثابته را همچنان در علم الهی باقی و ثابت می‌داند. بنابراین همچنان که ذکر شد آنچه از اعیان در این عالم ظاهر می‌شود آثار و احکام آنهاست، نه عین آنها.

از دید ملاهادی سبزواری نیز اعیان ثابته عالمی است که حقایق در آن از هم متمایز می‌شوند اما این امتیاز، امتیاز عینی نیست، بلکه علمی است؛ در این مرتبهٔ، اعیان ثابته، ماهیت محض‌اند و از وجود خارجی بی‌نیاز. چنان که گفتیم او در شرح مثنوی، نیستان مطرح در مصرع اول بیت دوم مثنوی: «کز نیستان تامرا ببریده اند» را مرتبهٔ دوم یا عالم اعیان ثابته می‌داند و در شرح آن ابیات زیر را از «جامی» نقل می‌کند:

حبذا روزی که پیش از روز و شب — فارغ از اندوه و آزاد از طرب
متحد بودیم با شاه وجود — حکم غیریت به کلی محو بود
بود اعیان جهان بی‌چند و چون — زامتیاز علمی و عینی مصون
نی به لوح علم‌شان نقش ثبوت — نی زفیض خوان هستی خورده قوت
نی زحق ممتاز و نی از یکدیگر — غرقه در دریای وحدت سربه سر
ناگهان در جنبش آن بحر وجود — جمله را در خود زخود بیخود نمود
امتیاز علمی آمد در میان — بی نشانی را نشانها شد عیان
واجب و ممکن ز هم ممتاز شد — رسم و آیین دویی آغاز شد

بدین ترتیب اعیان ثابته، آغاز تجلی و یا به یک عبارت به دلیل آنکه قابل‌اند (یعنی ظرف پذیرش وجودند)، آغاز خلق‌اند (توضیح اینکه در نظام فکری ابن‌عربی اسماء، نقش فاعلی و اعیان نقش قابلی دارند و البته در نگرهٔ وحدت وجودی او«قابل و فاعل در حقیقت همان خدای بلند مرتبهٔ است»). سید

حیدرآملی در *نقد النقود*، اعیان را قوابل تجلیات می‌داند که همه از سوی خدای بلند مرتبهٔ به وسیلهٔ فیض اقدس و تجلی ذاتی، فیض پذیر می‌باشند. در این مرتبت، اسمای سبعه (علم، قدرت، اراده، سمع، بصر، کلام و حیات) از یکدیگر تمایز دارند و چون نیازمند ظهور خلقی هستند، مظاهر خود، یعنی اعیان ثابته را می‌طلبند، بنابراین «اسمای حق، فواعل الهیه و اعیان‌ثابته قوابل موجود و متعین در حضرت علم‌اند، اسمای حق، طالب مظهرند و مظاهر صور اسمای مشتاق اسمی هستند که آنها را ظاهر نماید» بدین ترتیب، نتیجه نهایی، تجلی ظهوری و عینی حضرت حق در علم ذات است که منشاء ظهور اعیان ثابته و به تعبیر حکما، ماهیات به تبعیت از اسمای الهیه است[۹].

این شرح بلند اعیان ثابته در آرای ابن‌عربی و پیروانش برای بسیاری مفسران مثنوی (که البته ممکن است از اصحاب فکری ابن‌عربی نیز باشند) کلام فصل است، بنابراین به تعبیر مرحوم فروزانفر اکثر آنان مثنوی را چنین تفسیر کرده‌اند. البته این معنا صرفاً به تفسیر عکس مه‌رویان و بُستان خدا باز نمی‌گردد، بلکه در مورد خیال نیز سیطرهٔ آرای ابن‌عربی در شرح ابیات مثنوی کاملاً مشهود است: به عنوان مثال ابن‌عربی خیال را در سه ساحت فکری مورد بحث و بررسی قرار داده است: در ساحت اول خیال به هر آن چیزی اطلاق می‌شود که غیر خداست، به عبارتی ماسوای حق، خیال است. وی در عبارت «العالم کله خیال» خیال را دقیقاً به معنای ماسوای گرفته است از دیدگاه او و پیروانش، وجود تنها حق را سزاست و بس، و بنابراین اگر وجود تنها خداوند را سزا باشد پس هرگز نمی‌توانیم وجود را برای دیگری با همین معنا به کار بریم؛ پس هر چیزی غیر حق، خیال است و پندار، اما در عین‌حال واقعیتْ امری است که ذهن قادر به انکار آن نیست. وجود موجوداتی که آنها را ادراک می‌کنیم بیانگر نسبتی از وجود است که نمی‌توانیم به سادگی حُکم به نیستی آنها دهیم. ابن‌عربی از جمع وجود حق و حقیقت وجود با موجودات غیرحق نتیجه می‌گیرد «العالم کلهَ خیال»؛ در

این مقام یکی از معانی خیال از دیدگاه او چنین است که: در عالم خیال موجودات هم معدوم‌اند، هم موجود: از این رو که عالم علامت ظهور اوست موجود و از آن رو که هر آنچه غیر اوست معدوم است، معدوم. پس یکی از معانی خیال عالمی واسط میان وجود و عدم و یا به عبارتی موجود کالمعدوم و معدوم کالموجود است. خلاصه اینکه ابن‌عربی عالم را خیال می‌داند و منظورش منزلت مستفاد هر آن چیزی است که غیر خداست و نیز ذکر این معنا که عالم چون تجلی اوست همچون آیینه‌ای او را باز تاب می‌دهد.

در ساحت دوم، خیالْ واسطه‌ای است در دل عالم کبیر، که در مراتب عالم یا حضرات خمس ابن‌عربی در حضرت چهارم قرار می‌گیرد؛ عالمی میان روحانیت و جسمانیت که موجوداتی همچون جن در آن می‌زیند، موجوداتی که هم روحانی‌اند و هم مادی، و درعین حال نه چون فرشتگان روحانی‌اند و نه چون آدمیان مادی. به تعبیر صدرالدین قونوی در شرح *فصوص* (فک اسحاقی) عالم مثال مطلق یا همان حضرت خیال، امر و حقیقت بین عالم ارواح و عالم حس است[۱۰]. و یا به عبارت دیگر موجودات عالم خیال در مقام واسطه میان موجودات نوری و اکوان عالم شهود و ماده قرار دارند؛ در ساحت سوم خیال عالمی واسط در دل عالم صغیر یا انسان است که به تعبیر ابن‌عربی همان نفس اوست، نفسی که ما بین روح نورانی انسان و جسم ظلمانی او قرار دارد.

افکار بلند ابن‌عربی که در مجلدات متعدد *فتوحات*مکیه (و نیز دیگر تألیفات متعددش) به رشتهٔ تحریر درآمده و با غلبهٔ جریان فکری او به وسیلهٔ پیروانش، افکار و اذهان بسیاری را به سوی خود جلب نمود، محور تحلیل و تبیین آثار حکمی به ویژه در حوزه مفاهیم کاملاً حکمی یا اشراقی گردید، بنابراین بسیاری از متفکران مسلمان پس از ابن‌عربی در شرح و نقد خیال، تحت تأثیر اندیشهٔ ابن‌عربی قرار گرفتند. حال سؤال این است که خارج از

حوزهٔ تأثیرپذیری مفسران مثنوی، آیا خود مولانا نیز تحت تأثیر این آراء قرار داشته است یا خیر؟

می‌دانیم که به هنگام نگارش *فصوص الحکم* و فتوحات مکیه، به وسیلهٔ ابن‌عربی، در سالهای بین ۶۳۰ تا ۶۳۸ ق (زمان فوت شیخ) مولانای جوان در قونیه کسوت معلمی و علوم مرتبط با آن (فقه، اصول، کلام و فلسفه) را مشق می‌نمود و نیز چله‌نشینیهایی را به امر برهان‌الدین محقق ترمذی تجربه می‌کرد. طلوع شمس در حدود ۳۸ سالگی مولانا (احتمالاً ۶۴۲ ق) و نظریات او دربارهٔ اندیشه‌های ابن‌عربی کم‌ترین تأثیر پذیری مولانا از ابن‌عربی را رد می‌کند.

نکتهٔ اول اینکه مولانا در مثنوی، مفاهیم متنوع و متفاوتی از خیال ارائه می‌دهد که تقریباً در آرای قبل و بعد از خود نظیر ندارد و همین می‌تواند مبنای تفسیر آرای او از خیال گردد (که صرفاً آرای ابن‌عربی و پیروانش از خیال نیست.) به عنوان مثال، خیال از دیدگاه مولانا:

ـ گاه مصدرِ رویشِ صور است:

این خیال این جا نهان پیدا اثر   زاین خیال آن جا برویاند صور

(دفتر پنجم، بیت ۱۷۹۰)

ـ گاه دامگه اولیای حضرت حق است:

آن خیالاتی که دام اولیاست   عکس مه‌رویان بُستان خداست

(دفتر اول، بیت ۷۲)

ـ گاه از دید مولانا (عالم توحید، عالم عدم، عالم خیال، عالم ماده و جهان حس و رنگ) از جمله مراتب هستی در عالم، است:

باز هستی تنگ تر بود از خیال   زان شود در وی قمر همچون هلال

(دفتر اول، بیت ۳۱۰۱)

ـ گاه مرادف وهم است:

هین زلای نفی سرها برزنید　　　این خیال و وهم یک سو افکنید
(دفتر اول، بیت۱۹۲۹)

ـ گاه عامل فربهی روح و جان آدمی است:

آدمی را فربهی هست از خیال　　　گر خیالاتش بود صاحب جمال
(دفترودوم، بیت۵۹۶)

ـ گاه همان مفهومی را دارد که در جهان بینی هندو به «مایا» مشهور است:

پس مگو جمله خیال است و ضلال　　　بی‌حقیقت نیست در عالم خیال
(دفتردوم، بیت۲۹۳۹)

ـ گاه همان مرتبتی را دارد که در نزد فلاسفهٔ مشائی یکی از مراتب قوای نفس در امر ادراک است:

پنج حسی هست جز این پنج حس　　　آن چو زر سرخ این حسها چو مس
آینه دل چون شود صافی و پاک　　　نقشها بینی برون از آب و خاک
(دفتر دوم، ابیات۴۹ـ۵۰)

نکتهٔ دوم اینکه تاریخ، روایتی از دیدار یا تأثیرپذیری مولانا از ابن‌عربی بیان نکرده است (بلکه روایات در نقض این معنا افزون‌تر از قبول آن است). به عنوان مثال در *مقالات شمس* و نیز *مناقب العارفین* افلاکی روایتی وجود دارد که بر اساس آن شمس (به عنوان معلم و مراد مولانا) ابن‌عربی را در متابعت نمی‌دانسته است: «... چنانک شیخ محمد ابن‌عربی در دمشق می‌گفت که محمد پرده‌دار ماست، گفتم: آنچه در خود می‌بینی در محمد چرا نمی‌بینی؟ هر کسی پرده‌دار خودست؛ ابن‌عربی گفت: آنجا که حقیقت معرفتست، دعوت کجاست و کُن و مکن کجاست؟ گفتم: آخر آن معنی او را بود و این فضیلت دیگر مزید، و این انکار که تو می‌کنی برو و این تصرف نه که عین دعوتست؛ پس دعوت می‌کنی و می‌گویی دعوت نباید کردن، نیکو هم درد بود، نیکو مؤنس بود شگرف مردی بود شیخ محمد، اما در متابعت

نبود؛ یکی گفت: عین متابعت، خود آن بود؛ گفتم: نی، متابعت نمی‌کرد؛ وقتها شیخ محمد رکوع و سجود کردی و گفتی: بندهٔ اهل شرعم، اما متابعت نداشت؛ مرا از او فایده بسیار بود؛ اما نه چنانک از شما، از آن شما هرگز آن نماند؛ شَتّان بین الدّرّ و الحصَی[۱۱]» بنابراین آیا می‌توان متصور شد این نفی شمس، کم‌ترین رغبتی در تأثیر پذیری از ابن‌عربی، در جان مولانا بر انگیخته باشد؟ به ویژه که مولانا نظریات خود در *مثنوی*، *دیوان شمس* و *فیه‌مافیه* را پس از دیدار با شمس و در اوج پختگی و کمال عمر خود ارائه کرده است. ضمن اینکه افلاکی روایت صریح‌تری در بی‌اعتنایی مولانا نسبت به *فتوحات مکیه* می‌آورد: «همچنان از عرفای اصحاب منقولست که بعضی علمای اصحاب در باب کتاب *فتوحات* مکی چیزی می‌گفتند که عجب کتابیست که اصلاً مقصودش نامعلومست و سر حکمت قایل نامفهوم؛ از ناگاه زکی قوال از در درآمد و سرّ آغازِ اسرار کرد؛ حضرت مولانا فرمود که حالیا فتوحات زکی به از *فتوحات* مکیست و بسماع شروع فرمود[۱۲]».

با این دو روایت صریح که هر دو در *مناقب العارفین افلاکی* آمده است تقریباً شکی برجای نخواهد ماند که مولانا نسبت به آرای ابن‌عربی بی‌تفاوت بوده است (بلکه چنان که افلاکی ذکر می‌کند در جمع اصحاب، کتاب *فتوحات* مکی را کتابی که مقصدش نامعلوم و سر حکمت قائلش نامفهوم است می‌دانستند) بنابراین مولانا آرا و اندیشه‌های خود را مبتنی بر دریافتهای خویش در *مثنوی*، *فیه‌مافیه* و *دیوان شمس* به تجلی گذاشته است؛ البته این سخن بدان معنا نیست که ماهیتاً اندیشه‌های ابن‌عربی و مولانا از دو نسخ متفاوت بوده و به این دلیل، شرح مفسران *مثنوی* بر اساس آرای ابن‌عربی نادرست است بلکه تأمل بر این معناست که مثنوی با آرای مولانا بیشتر قابل تفسیر است تا اینکه بخواهیم براساس مستندات آرای ابن‌عربی آن را تعریف کنیم. (گرچه در شرح با ذکر ارجاعات به وسیلهٔ مفسران استبعادی وجود ندارد).

دو مثال روشنگر این معنا است. اولاً در شرح هلال مطرح در مصراع: «می‌رسید از دور مانند هلال» مفسرانی که هلال را قد خمیده معنا کرده‌اند در نظر صائب‌ترند زیرا در بیت:

دید پیری با قدی همچون هلال　　　دید در وی فر و گفتار رجال

(دفتر دوم، بیت ۲۲۳۲)

مولانا دقیقاً همین معنا را اشاره می‌کند. یا دربارهٔ خیال عارفان و تفاوت آنها با خیال عوام، این بخش از «*فیه‌مافیه*» بسیار روشنگر است: «هرعلمی که آن به تحصیل و کسب در دنیا حاصل شود، آن علم ابدانست و آن علم که بعد از مرگ حاصل شود آن علم ادیان است، نور چراغ و آتش را دیدن، علم ابدانست، سوختن در آتش یا در نور چراغ، علم ادیان است، هرچ آن دیدست علم ادیان است، هرچه دانش است علم ابدان است، می‌گویی محقق دیدست و دیدنست، باقی علمها خیال است... اکنون از خیال تا خیال فرقهاست: خیال ابوبکر و عمر و عثمان و علی بالای خیال صحابه باشد و میان خیال و خیال فرق بسیار است[۱۳]».

خلاصه اینکه مثنوی را باید با مثنوی تفسیر کرد، رجوع به آرای ابن‌عربی در شرح مثنوی البته امری رواست لکن به دلیل نظرگاه خاص مولانا نسبت به ابن‌عربی، منطقاً ارجاعات باید روشن باشد تفسیر ابیات مثنوی با رجوع به دیگر ابواب مثنوی، *دیوان شمس* و یا *فیه‌مافیه* به نظر می‌رسد منطقی‌تر و در رمز گشایی آرای و نظریات مولانا بیشتر مقرون به صواب باشد.

البته برخی معتقدند حلقه‌های واسطی بین مولانا و ابن‌عربی وجود داشته است همچون صدرالدین قونوی؛ صدرالدین (شاگرد و فرزند خواندهٔ ابن‌عربی) بزرگ‌ترین شارح اندیشه‌های ابن‌عربی است، به گونه‌ای که به تعبیر جامی در *نفحات‌الانس* بدون رجوع به شرح او، فهم اندیشه‌های شیخ اکبر دربارهٔ وحدت وجود ممکن نیست. جامی در *نفحات‌الانفس* اعتقاد دارد

میان مولانا و صدرالدین محبت و صحبت بسیار بوده و مولانا وصیت نماز خود را به صدرالدین کرده بود"[۱۴].

شاید صدرالدین بزرگ‌ترین شارح اندیشه‌های ابن‌عربی، واسطه‌ای میان استادش با مولانا بوده اما در این مورد نیز روایتی در *مناقب‌العارفین* وجود دارد که مولانا، صدرالدین را مقلد می‌دانسته نه محقق: «همچنان روزی سلطان الخلفا، ینبوع الصدق و الصفا چلبی حسام الحق و الدین ـ قدس الله سره العزیز ـ میان اعزهٔ اصحاب چنان روایت کرد که شبی سماع عظیم بود؛ بعد از سماع سینهٔ مبارک شیخ را مغمزی می‌کردم؛ پرسیدم که حضرت خداوندگار بخدمت شیخ صدرالدین محدث بجدّ عنایت می‌فرماید و رعایت او می‌کنذ؛ عجبا او درین راه محقق است یا مقلد؟ فرمود که بحق سینه بی کینه من که آئینه سرالله است مقلداست و الله مقلدست نسبت بتحقیق شما؛ فرمود که مرد را دو نشان عظیم هست: یکی شناخت، دوم باخت؛ بعضی را شناخت هست باخت نیست بعضی را باخت هست شناخت نیست؛ خنک جانِ او را که هر دو را دارد[۱۵]».

همچنین روایتی دیگر در *مناقب العارفین* بیانگر آن است که تاجری تبریزی در قونیه منزل نموده و جست‌وجوی مشایخ و علمایی می‌کند که دست بوس‌شان شود و از «موابد فواید ایشان مستفیذ گردد» بار اول او را به نزد صدرالدین قونوی می‌برند اما قونوی را قدرت ادراک نیاز و طلب او نیست: «گفتند در این شهر ما مشایخ کرام و علمای عظام بسیارند، اما شیخ الاسلام و محدث ایام خدمت شیخ صدرالدین است که در جمیع علوم دینی و طریقت مشایخ یقینی عدیم‌المثل است، خواجگان شهر او را برگرفته به زیارت شیخ صدرالدین روانه شدند و قرب دویست دیناری ارمغانهای عجیب و تحف غریب با هم بردند؛ چون خواجهٔ تبریزی بر در شیخ رسید بسا خدم و حشم و غلامان دید و حجاب و بواب و طواشی هرچه تمامتر تماشا کرده ازین حال انفعال نموده ملول شد که من به‌زیارت امیر آمدم یا

بدیدن فقیر؟ گفتند شیخ را این معنی زیان نمی‌کند که او نفس کامل دارد؛ چنانک حلوا طبیب را زیان ندارد، اما رنجور محرور مزاج را زیان دارد و نشاید حلوا خوردن؛ علیها باکراه تمام درآمده صحبت آن بزرگ را دریافته، از حضرت شیخ همتی استدعا کرده از زیانهای متواتر خود شکایت نمود و طلب استخلاص کرد و گفت که در وقت حولان حول وجه زکات را به ابواب حاجات می‌رسانم و به وسع طاقت صدقات دریغ نمی‌دارم اما سبب زیانمندی خود را نمی‌دانم که از کجاست. چندان که نیاز و ابتهال می‌نمود شیخ به حال او ملتفت نمی‌شد. همچنان خائب و ملول مراجعت کردند[۱۶]».

بنابراین در این مورد نیز روایتی درخور که مؤید ارتباط میان مولانا و ابن‌عربی باشد، نمی‌توان یافت. مگر اینکه به قول و روایت فریدون بن احمد سپهسالار در زندگینامهٔ مولانا، استناد کنیم که: «وقتی که خداوندگار ما در محروسه دمشق بود چند مدت با ملک العارفین، موحد مدقق کامل، صاحب الحال و القال شیخ محیی‌الدین عربی و سید المشایخ و المحققین الشیخ سعدالدین حموی و از سید المشایخ شیخ عثمان الرومی و... صحبت فرموده‌اند و حقایقی که تقریر آن طولی دارد به همدیگر بیان کرده[۱۷]». اما چرا چنین مطلبی در *مناقب العارفین* افلاکی هیچ ظهوری ندارد؟ و مهم‌تر از *مناقب‌العارفین*، چرا مولانا در آثار خود هیچ ذکر و روایتی از این صحبت ندارد؟ (گرچه سخن نفی کامل ارتباط نیست بلکه تأثیر پذیری مولانا از آرای ابن‌عربی است) در کنار این معنا باید به اضطرابی اشاره کنیم که در برخی اقوال سپهسالار وجود دارد که مرحوم نفیسی در مقدمه و شرح رسالهٔ سپهسالار به برخی از آنها اشاره کرده است.

استاد فقید مرحوم سیدجلال الدین آشتیانی در مقدمهٔ کتاب شکوه شمس احتمال دیدار ابن‌عربی و مولانا را می‌دهد اما او نیز به دلیل تأثیر گستردهٔ شمس بر مولانا، میزان تأثیر ابن‌عربی بر مولانا را محدود می‌داند و در ادامه می‌آورد: «بیزاری شمس از این آرای و از همه نظریات ثقیل و سنگین تأثیر احتمالی

تعلیمات و تمامی طرز تفکر ابن‌عربی بر مولوی را خنثی کرد[۱۸]» اما استاد محقق، مرحوم فروزانفر در *رسالهٔ در تحقیق احوال و زندگی مولانا* متأثر از یکی از آرای افلاکی می‌آورد: «مسلم است که مولانا کتاب *هدایهٔ فقه* را در این شهر خوانده و به صحبت محیی‌الدین هم نایل آمده است[۱۸]» گرچه آن مرحوم نیز معتقد است در شرح آرای مولانا نباید پای ابن‌عربی را به میان کشید.

البته حتی اگر اثبات شود مولانای بیست و اندی ساله در درس محیی‌الدین در دمشق حاضر می‌شده است (مانند هر طالب و دانش‌پژوه دیگر که در محضر اساتید بزرگ زمان خویش حاضر می‌شد) به تنهایی دلیلی کافی برای اثبات تأثیرپذیری او از ابن‌عربی به ویژه آرای‌عرفانی او نیست. مولانا پیش از ظهور شمس (در سال ۶۴۲ و چهار سال پس از وفات ابن‌عربی) شاید از درس ابن‌عربی بهره‌ها برده باشد و حتی تأثیراتی نیز از آن گرفته باشد اما قبله و مقتدای او شمس چنان‌که گفتیم نظر مساعدی نسبت به ابن‌عربی نداشته است، بنابراین می‌توان تصور نمود که اگر مولانا در جوانی خویش تأثیراتی نیز از محیی‌الدین پذیرفته باشد با اقتدا به شمس، آنها را کنار نهاده باشد و محتمل به همین دلیل است که در *مثنوی* و *دیوان‌شمس* و *فیه‌مافیه* هیچ اثر و ردپای ازابن‌عربی و هیچ ذکر مستقیم و یا کنایه‌ای از او نیست جز همان نظریات نافی که ذکر کردیم (همچون جریان *فتوحات مکی* و زکی)

نهایت بر این نکته پای می‌فشریم که ترجمه و تفسیر آرای مولانا با استناد به آرای خود او منطقی‌تر است تا با استفاده از آرای حکمای دیگر[۲۰].

پی‌نوشتها

۱. شرح کبیر *انقروی بر مثنوی معنوی مولوی*، ص ۶۶.
۲. *همان*.
۳. شرح مثنوی، سبزواری، جلد اول، ص ۲۲.
۴. شرح *مثنوی معنوی مولوی*، رینولد *الین نیکلسون*، ص ۳۳.
۵. نک: شرح *جامع مثنوی معنوی*، ص ۸۱.
۶. شرح *مثنوی شریف*، جلد اول، ص ۶۸.
۷. *همان*، ص ۶۹.
۸. در این مورد نک: شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم از استاد جلال‌الدین آشتیانی، فصول دوم و سوم.
۹. پیرامون شرح *اعیان‌ثابته*، نک: «مبانی عرفانی هنرومعماری‌اسلامی، دفتر اول (وحدت وجود و وحدت شهود)، صص ۱۹۶ به بعد.
۱۰. *همان*.
۱۱. *مناقب‌العارفین*، جلد دوم، صص ۶۷۶ ـ ۶۷۷.
۱۲. *همان*، جلد اول، ص ۴۷۰.
۱۳. فیه *مافیه*، ص ۲۸۸.
۱۴. *نفحات‌الانس‌من‌حضرات‌القدس*، ص ۵۵۶.
۱۵. *مناقب العارفین*، جلد اول، ص ۴۷۱، گرچه علی‌رغم این معنا، هم *مناقب‌العارفین* و هم *رسالهٔ* سپهسالار از تکریم متقابل و فوق العاده شیخ و مولانا نسبت به هم روایتها دارند، به عنوان مثال نک: صص۸۵-۸۸، *رسالهٔ* سپهسالار.
۱۶. همان، جلد اول، صص ۹۶-۹۷.
۱۷. *رساله در زندگی و احوال مولانا جلال الدین مولوی*، ص ۲۵.
۱۸. نک: شکوه *شمس*، ص ۳۸.
۱۹. نک: *رساله در تحقیق احوال و زندگی مولانا جلال‌الدین محمد*.

۲۰. البته برخی از اندیشمندان معتقدند مولانا اشعاری در جهت تجلیل و تکریم ابن‌عربی سروده است که خود دال بر ارادت مولانا به ابن‌عربی است:

ما عاشق و سرگشته سودای دمشقیم — جان خسته و دلبسته سودای دمشقیم
اندر جبل صالحه کانی است زگوهر — کاندر طلبش غرقه دریای دمشقیم

این نظرِ مؤلف کتابِ محیی الدین ابن‌عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی است که در جای خود طرفدارانی نیز دارد. اما بنا به دلیلی نقض، به نظر می‌رسد این اشعار خطابی از جان شوریدهٔ مولانا به شمس غیبت گزیده از قونیه و ماوا گزیده در دمشق باشد و نه خطاب به ابن‌عربی، به ویژه که مولانا بنا به احتمال حضور شمس در دمشق، این شهر را دمشق عشق خوانده است:

ما به دمشقِ عشق تو، مست و مقیم بهر تو — تو ز دلال و عزّ خود عزم عزاز می‌کنی

در این باره نک: محیی‌الدین ابن‌عربی، چهره برجستهٔ عرفان اسلامی، ص ۶۰۴؛ مرحوم فروزانفر نیز در رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین محمد شعر «اندر جبل صالح...» را محتمل، خطاب مولانا به ابن‌عربی می‌داند. نک: همان، ص ۴۷.

بخش سوم

خیـــال مولانـــــا

فصل اول

این خیال این جا نهان پیدا اثر　　　زین خیال آن جا برویاند صور

شرحی از حیات مولانا

افلاکی، در فصل سوم *مناقب العارفین*، روز تولد مولانا را ششم ربیع الاول سال ۶۰۴ هجری دانسته و نسب او را به نقل از پدر مولانا، بهاءولد، به شمس‌الائمه سرخسی از اعقاب امیرالمومنین علی(ع) رسانده است[۱].

در سال ۶۱۷ و به هنگام سیزده سالگی مولانا، پدر یا به دلیل اینکه علمای بلخ، حرمتش را پاس نمی‌داشتند و یا به دلیل انتشار اخبار حملهٔ مغول، و نیز مهم‌تر از همه به قصد خروج از سلطهٔ خوارزمشاه که تاب لحن عتاب آلود بهاء ولد نسبت به خویش را نداشت، راه مکه در پیش گرفت و در این سفر است که شیخ عطار، بهاءولد را به پسر وصیت می‌کند و به روایت *تذکرهٔ*

دولتشاه، *اسرار نامه*‌اش را به این نورسیده عرفان و طریقت هدیه می‌دهد و چنین پیش‌بینی می‌کند که: «زود باشد این پسرِ تو آتش در سوختگان عالم زند[۲]» پس از انجام مراسم حج، و در مسیر قونیه، زیارت شیخ شهاب‌الدین سهروردی (شیخ الاسلام) در بغداد دومین دیدار مولانای نوجوان با عرفای بزرگ آن دوران است.

کاروان بلخ در قونیه آرام می‌گیرد و رحل اقامت دائم می‌افکند. مولانا بیست و چهارمین سال حیات خود را پشت سرمی گذارد که پدر دار فانی را وداع و قونیه را به عزای خود می‌نشاند. سالی می‌گذرد و مولانای داغدار برای افزونی علم و دانش خود عازم دمشق می‌شود و به نقل از افلاکی در *مناقب‌العارفین*، هفت سال در آنجا به تحصیل و تعلیم می‌پردازد.

این جانشین خلف بهاءولد در وعظ و خطابه، سی و هشتمین بهار را پشت سر می‌گذارد که ناگاه شمسِ روح و جانش در جمادی‌الاخر سال ۶۴۲ ق (سی‌وهشت سالگی) طلوع می‌کند و گرچه او قبل از آن به اشارتهای سید برهان‌الدین محقق ترمذی، چله‌نشینیهایی را تجربه و ریاضتهایی را کشیده بود اما، دیدار شمس چنان شرری بر جانش می‌افکند که ثمرهٔ ابدی‌اش، فروزانی *مثنوی معنوی* و *دیوان شمس* است.

دیدار شگفت‌انگیز مولانا با شمس[۳] سبب وانهادن درس و بحث، و وعظ و خطابه می‌گردد و به جای آن سماع، شعر و ترانه و نیز خلوتهای بسیار با مراد، تنها حدیث روز و شب مولانا می‌شود. این زاهد کشورگشا و واعظ منبرنشین، اینک به عاشقی مست بدل گردیده که شوریده و کف زنان سر در پی حضرت معشوق دارد:

زاهد کشوری بُدَم، صاحب منبری بُدَم   کرد قضا دل مرا عاشق و کف زنان تو

(دیوان شمس)

غروب موقت شمس در سال ۶۴۳ این مرید سراپا شور و شیدایی را در طلب یار به جنونی بی‌پایان می‌کشاند. پس مریدان که مولای خود را در غمِ

هجران یار، بنشسته در خلوت و گریزان از جلوت می‌یابند از تقصیرات خود در حق شمس توبه‌ها نموده و عذرها می‌طلبند. بدین ترتیب مولانا فرزندش سلطان ولد را با این پیغام به دمشق می‌فرستد که «ای آفتاب جهانتاب، پرتو عنایت از این سرمازدگان فراق بازمگیر و به نور خود، دیار دلخستگان را روشنی بخشای[۴]» و از برای او چنین غزلهای آتشین می‌فرستد:

بروید ای حریفان بکشید یار ما را　　　به من آورید آخر صنم گریز پا را

شمس به قونیه بازمی‌گردد و یکبار دیگر جان‌فسردهٔ مولانا به حرارت عشقش گرمای دیگری می‌گیرد، لیک حسد حاسدان و خام طبعی کودکانهٔ برخی مریدان، یک بار دیگر غربت شمس را سبب می‌شود، به گونه‌ای که پس از آن شمس چنان در پس پردهٔ غیبت ابدی فرو می‌رود که:

هیچ از وی کس نداد خبر　　　نی به کس بو رسید از او نه اثر

فراق شمس، آتش عشق را تیزتر و فروزانی جان را فزون‌تر می‌سازد. کار مولانا یکسره شعر و رقص و سماع می‌شود، مدتی بدین منوال می‌گذرد اما هر چه بر تعداد روزها افزوده می‌گردد، آتش هجران، سخت‌تر جان مولانا را می‌گدازد پس در طلب یار، قصد دمشق می‌کند. لیک با آنکه دمشق مقدم‌اش را گرامی می‌دارد اما از یارش خبری بدو نمی‌دهد. مولانا به قونیه باز می‌گردد، در حالی‌که اینک شمس را در خود و یار را صاحب منزل دل می‌بیند. اما این طلوع در جان، دلیلی بر فراموشی آن جان جهان نمی‌گردد پس مدتی بعد باز در طلب یار عزم دمشق می‌کند لیک این بار نیز، نه در دمشق و نه در هیچ جای دیگر، اثری از یارش و خبری از جانش بدو ننمودند.

پرتو این عشق پُر شرر را بر صلاح‌الدین زرکوب می‌نهد و چون زرکوب رهسپار عالم باقی می‌شود (محرم ۶۵۷ ق) مولانا غمگنانه‌ای در رثایش می‌سراید:

ای ز هجرانت زمین و آسمان بگریسته
دل میان خون نشسته عقل و جان بگریسته
چون به عالم نیست یک‌کس مرمکانت را عوض
در عزای تو مکان و لامکان بگریسته
جبرئیل و قدسیان را بال و پر ازرق شده
انبیا و اولیا را دیدگان بگریسته
(دیوان شمس)

و سپس در میان مریدانش، نوشکفته‌ای چون حسام‌الدین چلپی (که یار و مصاحب شمس نیز بود) را برمی‌گزینند و او را بهانهٔ سرایش بی‌نظیر اثر عرفانی‌اش، *مثنوی معنوی*، می‌کند[۵].

این کار شگرف و عظیم بنا به روایتی از سال ۶۵۴ ق آغاز و تا سال ۶۷۲ (با وقفه دوساله‌ای که بین دفتر اول با دفاتر بعدی واقع شد) به طول می‌انجامد. مولانا به نقل از *مناقب‌العارفین* افلاکی، شمس را آفتاب، صلاح‌الدین را ماه وحسام‌الدین را ستاره‌ای می‌دانست که «روشن و ره نُمایست. همانا که بیشتر بریان و بحریان راه را با ستاره می‌یابند و مستضیء می‌شوند[۶]» و شاید توصیف حسام‌الدین به راهنمایی، حکایت از آن باشد که حسام‌الدین بهانهٔ «راه نامه» مثنوی شد.

مولانا در غروب غمگین یکشنبه پنجم جمادی‌الاخر سال ۶۷۲ق در حالی که آثاری چون *مثنوی معنوی*، *دیوان شمس*، *مجالس سبعه*، *فیه مافیه*، مجموعه مکاتیب و مجموعه *رباعیات* را از خود برجای گذاشته، در پی تبی سوزان و در سن شصت و هشت سالگی جان به دادار رحمان تسلیم می‌کند و قونیه را عزادار فقدان ابدی‌اش می‌سازد[۷]. بر این معنا، پیش از وقوع واقعه، خاک مزار خود را مستی فزا خوانده بود:

ز خاک من اگر گندم بر آید   از آن گر نان پزی مستی فزاید
خمیر و نانبا دیوانه گردد   تنورش بیت مستانه سراید
اگر برگور من آیی زیارت   ترا خرپشته‌ام رقصان نماید
میا بی‌دف به گور من زیارت   که در بزم خدا غمگین نشاید

(دیوان شمس)

فصل دوم

مولانا، فلسفه و فلاسفه

حضور پرتلألوی شمس تبریزی در حیات پر شور و نشاط مولانا به خوبی نشان می‌دهد که این مست از طرب و شوریدهٔ سراسر طلب، در طول زندگی خویش[1] پیش از آنکه سر در پی فلسفه و فلاسفه داشته باشد سر در سودای عاشقان و عارفان دارد.

در مثنوی چه بسیار نشان می‌دهد که با فلسفه و اندیشهٔ فلسفی، سر ناسازگاری دارد. او اندیشهٔ فلسفی را بیگانگی از جان اولیاء و فیلسوفان را محجوبان و منزل‌نشینان شک و تردید می‌داند:

فلسفی کو منکر حنانه است　　　از حواس اولیاء بیگانه است

(دفتر اول، بیت ۳۲۸۶)

هر که را در دل شک و پیچانی است　　　در جهان او فلسفی پنهانی است

(دفتر اول، بیت ۳۲۹۰)

اندیشمند فلسفی در بند معقولات، اسیر اما عقل صفی، شهسوار است و امیر:

بند معقولات آمد فلسفی شهسوار عقل، عقل آمد صفی
(دفتر سوم، بیت ۲۵۲۷)

می‌فزاید در وسایط فلسفی از دلایل باز بر عکس‌اش صفی
(دفتر پنجم، بیت ۵۶۹)

و یا در دفتر ششم:

فلسفی خود را از اندیشه بکشت گو بدو کاو راست سوی گنج پشت
(دفتر ششم، بیت۲۳۵۶)

و آنچه فیلسوف از آن بحث می‌کند نه معقولات نوری، که معقولات ناری (دنیوی) است:

فلسفی گوید ز معقولات دون عقل از دهلیز می‌ناید برون

و در مقابل قبلهٔ عارفان که در آن نور وصال متجلی است، فیلسوفان را قبله‌ای است از وهم و خیال:

قبلهٔ عارف بود نور وصال قبلهٔ عقل مفلسف شد خیال
(دفتر ششم، بیت ۱۹۰۰)

و در مورد ابن‌سینا به عنوان سردمدار بزرگ عقل و فلسفه در تمدن اسلامی که در آن دوران او را رئیس فلاسفه می‌دانستند می گوید:

و آن که او آن نور را بینا بود شرح او کی کار بوسینا بود
(دفتر چهارم، بیت۵۰۵)

افلاکی نیز دربارهٔ نظر مولانا نسبت به شیخ‌الرئیس فلاسفهٔ اسلامی چنین روایتی می‌آورد: « همچنان منقول است که روزی خدمت مولانا اکمل‌الدین طبیب رحمه الله درمیان تمامت حکما واکابر آن زمان حکایتی کرد و گفت که باتفاق حکمای ماضی وحالی، اعتقاد آنست که اگر بعد از حضرت مصطفی ـ علیه السلام ـ پیغامبری آمدی و ممکن بودی، حقیقت ابن‌سینا خواست

بودن، درین نشأت صد هزاران ابن‌سینا و صاحب طورسینا مقرند که بالای مولانا کسی نیست و آن بزرگی برو مقررست و هیجان و تشوق حضرت رسول[علیه الصلوات والسلام] از کلمه واشوقاه ذات مبارک او بوده؛ والسلام»

و نیز در همین باب می‌آورد:

«همچنان مگر روزی غزلی پیش اکمل الدین می‌خواندند و این بیت را شنید که فرموده است:

درون سینه چون عیسی، نگاری بی پدر صورت
که ماند چون خری بر یخ ز فهمش بو علی سینا[۸]

و این معنا شاید تأثیرپذیری از استاد و مرادش شمس باشد که در مقالاتش آورده بود: «بوعلی نیم فلسفی است و فلسفی کامل، افلاطون است[۹]».

البته می‌باید این گریز مولانا از فلسفه را گریز از فلسفهٔ مشائی دانست نه حکمت اشراقی، زیرا شوریدگی عاشقانه و شهود عارفانهٔ مولانا از یک سو و حُب او به افلاطون از دیگر سو (که او نیز فیلسوف اما در میان حکمای مسلمان به حکیم الهی یا افلاطون الهی مشهور بود) خود دلیلی بر این تقسیم و تمایز بود. در ابیات زیر این حُب و انس کاملاً آشکار است:

شاد باش ای عشق خوش سودای ما ای طبیب جمله علتهای ما
ای دوای نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما

(دفتر اول، ابیات ۲۳-۲۴)

گرچه شمس نقدی بر افلاطون نیز دارد: «و آنچه افلاطون و توابع او گویند که: اگر همه همچو ما بودندی، انبیا حاجت نبودی، ژاژ است[۱۰]».

در مقابل فلاسفهٔ مشایی، به نظر می‌رسد مولانا را با شیخ اشراق و غزالی انسی است، زیرا گرچه به صراحت تأثیرپذیری‌اش از کسانی چون شیخ اشراق آشکار نیست لکن در ابیاتی چون:

و آن که زین قندیل کم مشکات ماست		نور را در مرتبه ترتیب‌هاست[۱۱]
(دفتردوم، بیت ۸۲۲)

نشان می‌دهد که نظریهٔ مراتب نور شیخ اشراق را پذیرفته است.[۱۲]

البته این نکته نیز مهم است که شمس با نظری بسیار مساعد به شیخ اشراق می‌نگریسته است: «همچنان روزی فرمود که در دمشق آن شهاب مقتول را آشکارا کافر می‌گفتند آن سگان، گفتم حاشا آن شهاب، کافر چون باشد؟ چون نورانیست، آری پیش شمس، شهاب کافر باشد چون درآید بصدق تمام بخدمت شمس، بدر شود، کامل گردد، من سخت متواضع باشم با نیازمندان صادق، اما سخت با نخوت و متکبر باشم با دگران؛ آن شهاب‌الدین را علمش بر عقلش غالب بود عقل می‌باید که بر علم غالب باشد، حاکم باشد، دماغ که محل عقل است ضعیف گشته بود[۱۳]».

دربارهٔ نحوهٔ رابطهٔ مولانا با ابن‌عربی در فصل پیش سخن گفتیم و بیان کردیم که شمس ابن‌عربی را در متابعت نمی‌دانست و افلاکی نیز به نقل از مولانا در *مناقب‌العارفین* می‌آورد که فتوحات زکی (قوال) به از *فتوحات مکی* است. بنابراین تأثیرپذیری مولانا از او بسیار ضعیف است.

بنابراین با مولانایی مواجه‌ایم که بیش و پیش از آنکه دیگری باشد «خویش» است. تنها معلم قلب و جانش، شمس است که او نیز شوریده‌ای است منتقد بر عالم و آدم». خروشیده‌ای که کم‌تر سر در پی این و آن دارد و تنها حضرت عشق را متابعت و می‌کند.

خلاصه این‌که مولانا با مدح و شرح عقل ایمانی، شاید تمسک به آن حدیث قدسی می‌کند که: «العقل ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان»

عقل ایمانی چو شحنهٔ عادل است		پاسبان و حاکم شهر دل است
عقل در تن حاکم ایمان بود		که زبیمش نفس در زندان بود
(دفتر چهارم،۱۹۸۶- ۱۹۸۵)

و بنابراین استواری فکر و اتقان اندیشه را در پیروی از عشق می‌داند:

چند از این الفاظ و اضمار و مجاز — سوز خواهم سوز، با آن سوز ساز
آتشی از عشق در دل برفروز — سر به سر فکر و عبارت را بسوز

(دفتردوم، بیت ۱۷۶۲)

عشق صورتها بسازد در فراق — نا مصور سرکند وقت تلاق

(دفترپنجم، بیت ۳۲۲۷)

که منم آن اصل اصل هوش و مست — بـر صور آن حُسن عکس ما بُده‌ست

(دفترپنجم، بیت ۳۲۸۰)

عاشقان را کار نبود با وجود — عاشقان را هست بی سرمایه سود

(دفترسوم، بیت ۳۰۲۱)

آن طرف که عشق می‌افزود درد — بوحنیفه و شافعی درسی نکرد

(دفترسوم، بیت ۳۸۳۲)

و در *دیوان شمس* می‌فرماید:

عشق اندر فصل و علم و دفتر و اوراق نیست — هرچه گفت و گوی خلق،آن ره ره عشاق نیست
هرچه گفتی یا شنیدی پوست بود — لیس لب العشق سـرا قد فشـا
پرسید یکی که عاشقی چیست؟ — گفتم که مپرس از این معانـی
آنگـه کـه چو من شوی ببینـی — آنگـه کـه بخـواندت، ببینـی

همچنین فرق امام محمد غزالی (گرچه بسیار بزرگش می‌داشت) با برادر کهترش احمد را در این می‌دانست که: «چه اگر همچون احمد غزالی ذرهٔ عشقش بودی بهتر بودی و سر قربت محمدی را چون احمد معلوم کردی، از آنک در عالم همچون عشق استادی و مرشدی و موصلی نیست[۱۴]»

نهایت اینکه حدیث خیال در دفتر اندیشهٔ مولانا، حدیثی در ساحت عقل فلسفی نیست بلکه شرحی است از اشراقات درون و دریافتهای عقل ایمانی از ملکوت شهود. گرچه صاحب مثنوی این «یافته»های خویش را در قالب

حکمت، صورتی حکمی و فلسفی بخشیده، اما قائل به این است که میان علم ابدان و علم ادیان فرق بسیار هست: «... دانستن علم اناالحق علم ابدان است، اناالحق شدن علم ادیانست. نور چراغ و آتش را دیدن، علم ابدان است سوختن در آتش یا در نور چراغ، علم ادیان است، هر آنچه آن دیدست علم ادیان است هرچه دانش است علم ابدان است...[۱۵]».

پس، از دید مولانا حقیقت معرفت، ادراک عین نیست، عینیت یافتن است. در این عرصه مُدرِک، عالم بر عین نیست، عینِ عین است به تعبیر کوماراسوامی: «ساحت واقعیت جایی است که معقول و محسوس در وحدت هستی به هم برسند. نمی‌توان واقعیت را امری پنداشت که وجودی عینی و مستقل از معرفت دارد[۱۶]»

پس قیامت شو قیامت را ببین　　دیدن هرچیز را شرط است این

تا نگردی او، ندانیش تمام　　خواه کان انوار باشد یا ظلام

عقل گردی عقل را دانی کمال　　عشق گردی عشق را دانی ذبال[۱۷]

(دفترششم، ابیات ۷۵۸ـ۷۵۶)

و در مقدمه دفتر دوم مثنوی نیز در حقیقت عشق می‌آورد:

پرسید یکی که عاشقی چیست　　گفتم که چو ما شوی بدانی

بنابراین پیش از آغاز سخن دربارهٔ خیال، بر این معنا تأکید می‌کنیم که در مباحث مولانا از آن نظم و ترتیبی که خاص کُتب و مباحث فلسفی است چندان سراغی نمی‌توان گرفت، حتی در آن هنگام که آوازهٔ مثنوی، قونیه و اطرافش را پُر ساخته بود رقیبانش و بل حسادت حسوددان، چنین اتهامی را علیه مولانا برانگیخته بود که: «در نظم مثنوی زبانش زبان فنی نیست، و او را به خاطر آنکه مقامات و احوال طریقت را به ترتیب منطقی عرضه نداشته است ملامت می‌کردند[۱۸]».

مرحوم استاد فروزانفر نیز در شرح مثنوی شریف، این فقدان نظمِ معمول را به دلیل پیروی از سبک قرآن برشمرده است که نظم و سبک خاص خود را دارد و تابع سنن و آیینهای مصنفان و مؤلفان کُتب معمولی نیست[۱۹]. اما فقدان این ترتیب گرچه تحقیق را دشوار می‌سازد لکن نه از عمق معنا می‌کاهد و نه ما را از ادراک لطیف‌ترین ظرایف عرفانی دربارهٔ موضوعاتی فلسفی باز می‌دارد.

فصل سوم
خیـال در مثنوی

الف: خیال، از جمله قوای مُدرِکه نفس
(وجه معرفت‌شناختی خیال در مثنوی)

چنانچه گفتیم اولین بحث دربارهٔ فلسفهٔ خیال از دیدگاه مولانا، تفسیر و تبیین اوست از آنچه فلاسفه و حکما جوهر(نفس) می‌نامند.

نفس در مثنوی معنوی مولانا، در دو مفهوم به کار رفته است:

ـ اول مفهوم اخلاقی آن و نیز تقسیماتی که در مورد این نفس در علم اخلاق وجود دارد. همچون:

روی نفس مطمئنه در جسد　　　زخم ناخنهای فکرت می‌کشد
(دفتر اول، بیت ۸۲۴)

دوزخ است این نفس و دوزخ اژدهاست　　　کاو به دریاها نگردد کم و کاست
(دفتر اول، بیت ۵۷۷)

ـ گاهی نفس، معادل شیطان است:

نفس و شیطان هر دو یک تن بوده‌اند　　　در دو صورت خویش را بنموده‌اند

(دفتر اول، بیت ۳۰۶۸)

و یا اژدهاست:

نفس اژدرهاست با صد زور و فن　　　روی شیخ او را زمرد دیده کن

(دفتر اول، بیت ۳۱۸۶)

یا همچون فرعون است:

نفس فرعونی است هان سیرش مکن　　　تا نیارد یاد از آن کفر کهن

(دفتر اول، بیت ۲۳۸۶)

ـ در معنای دوم نفس، با همان مفهومی مواجه‌ایم که در عرف فلاسفه جاری است:

تفرقه در روح حیوانی بود　　　نفس واحد روح انسانی بود

(دفتر اول، بیت ۲۳۳۷)

نَفْس اول راند بر نَفْس دوم　　　ماهی از سر گنده گردد نی ز دُم

(دفتر سوم، بیت ۳۰۸۰)

ـ گاهی نفس حامل قوای حسی است:

نفس از باطن مرا آواز داد　　　که به گوش حس شنیدم بامداد

(دفتر پنجم، بیت ۳۷۸۸)

ـ یا همچون ایدهٔ هرمسیان، نفس، مقام مادری دارد و عقل مقام پدری:

هست مادر نفس و بابا عقل راد　　　اولش تنگی و آخر صد گشاد

(دفتر ششم، بیت ۱۴۳۷)

غلبهٔ کاربرد نفس در معنای اخلاقی آن، مجالی برای پرداختن به نفس به عنوان مُدرک و نیز همراستای با آرای مشائیونی چون ابن‌سینا باقی نمی‌گذارد. بنابراین جز در مواردی که بدان اشاره شد نفس به عنوان عامل ادراک در انسان، جایگاه افزون‌تری از آنچه گفته شد در مثنوی ندارد. به نظر می‌رسد اصطلاحات و واژه های دیگری همچون حس، همان معنا و مفهومی را با خود حمل می‌کنند که در آرای فلاسفه، اصطلاحی چون نفس از آن برخوردار است.

بنابراین در ادراک قوای نفس در آرای مولانا اصطلاح کلیدی ما حس است. به همین دلیل خیال را در قلمرو حس مورد بحث قرار می‌دهیم: شرح مولانا از قوای ظاهری و باطنی نفس در مثنوی معنوی، همچون آرای فلاسفه مشایی و اشراقی پیش از اوست، لکن چنان که گفتیم وی مفاهیم خود در این باب را بیشتر با کلمهٔ حس بیان می‌کند تا نفس. این حس ویژگیهای مختلفی دارد به عنوان مثال گاهی با صفت مجرد به کار می‌رود و در مقابل عقل و ادراک حقیقی قرار می‌گیرد:

خاک زن در دیدهٔ حس بین خویش　　　دیدهٔ حس دشمن عقل است و کیش

(دفتر دوم، بیت۲۶۰۸)

و گاهی حس را با صفت دون مورد خطاب قرار می‌دهد:

پنبه اندر گوش حس دون کنید　　　بند حس از چشم خود بیرون کنید

(دفتر اول، بیت ۵۶۹)

و آنان که اهل علم حس‌اند یعنی در ادراک، منحصر به درک حسی‌اند، ادراکشان همچون پوزبندی عمل کرده و آنها را از دریافت علم الهی محروم می‌کند:

علمهای اهل حس شد پوزبند　　　تا نگیرند شیر زان علم بلند

(دفتر اول، بیت ۱۰۱۹)

اما این بدان معنا نیست که مولانا در همه موارد حس را در مقابل عقل قرار داده و آن‌را حقیر می‌شمرد. به عنوان مثال با تقسیم حس به حس دینی و حس دنیوی، مسیری به سوی حس باطنی می‌گشاید که این حس می‌تواند نردهبان انسان به سوی آسمان شود:

حس دنیا نردهبان این جهان　　　حس دینی نردبان آسمان
صحت این حس بجویید از طبیب　　　صحت آن حس بخواهید از حبیب
صحت این حس ز معموری تن　　　صحت آن حس ز تخریب بدن
(دفتر اول، ابیات ۳۰۳ـ ۳۰۵)

البته حواس ظاهر به دلیل فقدان ادراک کامل، دارای آلودگیها و نجاساتی هستند. همچون:

نشنود آن نغمه‌ها را گوش حس　　　کز ستمها گوش حس باشد نجس
(دفتر اول، بیت ۱۹۲۳)

اما از دیدگاه مولانا، گاهی حس، به واسطهٔ نور خدا قدرت نظر می‌یابد و آن‌گاه قادر به تمیز می‌گردد:

حس را تمییز دانی چون شود　　　آنک حس ینظر بنورالله بود
(دفتر اول، بیت ۲۶۴۰)

همچنین مولانا متأثر از مثال امام محمد غزالی و دیگر حکمای اسلامی که حس مشترک را همچون برکه‌ای می‌دانند با پنج جوی آب روان به سوی آن (کنایه از حواس پنجگانه)، می‌سراید:

کوزه‌ای با پنج لوله پنج حس　　　پاک داریم آب را از هر نجس
(دفتر اول، بیت ۲۷۱۶)

همچنین حس در مثنوی از جمله اسامی جهان ماده است که خود زندانی است تنگ:

باز هستیِ جهان حس و رنگ　　　تنگ تر آمد که زندانی است تنگ
(دفتر اول، بیت ۳۱۰۲)

و علت این تنگی، ترکیب و تکثری است که در جهان ماده وجود دارد.

علت تنگی است ترکیب و عدد   جانب ترکیب حسها می‌کشد
(دفتر اول، بیت۳۱۰۴)

لاکن علاوه بر این پنج حس ظاهر، حواسی باطنی نیز جود دارند که از دیدگاه مولانا آنها نیز پنج حس‌اند:

هر طرف کی دل اشارت کردشان   می‌رود هر پنج حس دامن کشان
(دفتر اول، بیت ۳۵۷۳)

و در این بیت با کاربرد کلمهٔ ده حس، همچون فلاسفهٔ قبل از خویش به پنج حس ظاهر و پنج حس باطن اشاره دارد:

ده حس است و هفت اندام و دگر   آنچ اندر گفت ناید می‌شمر
(دفتر اول، بیت ۳۵۸۳)

مولانا در ابتدای دفتر دوم پس از ذکر علت تأخیر مثنوی و سال ختم این تأخیر (۶۶۲ ق) مخاطب را به تزکیه جان و گزینش یار و خلوت از اغیار فرا می‌خواند و پس از آن با شرح آفتاب معرفت که مشرق آن جان و عقل است ـ گویا متأثر از مشرق و مغرب متجلی در رسالهٔ حی بن یقظان ابن‌سینا و رسالهٔ آواز پر جبرئیل سهروردی ـ به ذکر مشرق و مغرب جان می‌پردازد. از دیدگاه مولانا چون عقل آدمی با عقل حق درآمیزد نور طریق افزون گشته و ضلالت آن به پیدایی تبدیل می‌شود. یار، چشم سالک است و او ناگزیر که چشم را از این خس و خاشاک پیراسته دارد:

یـــار چشم تـــوست ای مـــرد شکـار   از خـــس و خـــاشـاک او را دور دار

چون بدین مقام رسید و مطلع شمس در جان وی سربرآورد، به هر سو رو کند، رو به مشرق انوار و خاستگاه حقیقی دل و جان کرده است:

بعد از آن هرجا روی مشرق شود   شرق‌ها بر مغربت عاشق شود
(دفتر دوم، بیت۴۶)

و چون بر اساس قاعدهٔ لطف، اشرف بر اخس عاشق است، شرقِ جان سالک، بر مغرب جانش که کنایه از ظلمت (وجود جسمانی) اوست عاشق گشته و نور بر ظلمت ماده غلبه می‌یابد. آنچه گفتیم خود طلیعه‌ای بود بر ذکر حواس باطنی و ظاهری.

پس از این ابیات، مولانا بر بنیاد آن مشرق و مغرب، به تمایز میان حس مادی و حس معنوی حکم می‌دهد. حس مادی که چون حس خفاش، تاریکی گزین است آدمی را به سوی مغرب و تاریکی فرمان می‌دهد، اما حس دیگر (که مولانا آن را «دریایی» نام می‌نهد) چون سفینهٔ اشراق، انسان را به مشرقی که محل طلوعِ نورِ جان است رهسپار می‌سازد. حس مغربی، از دیدگاه مولانا همان حواس پنجگانه ظاهر و حس مشرقی همان حواس باطنی‌اند که پیش از مولانا حکما و فلاسفهٔ مسلمان آن را تبیین نموده بودند. مولانا با بیت:

پنج حسی هست جز این پنج حس   آن چو زر سرخ و این حسها چو مس

(دفتر دوم، بیت ۴۹)

به ذکر حواس ظاهر و باطن می‌پردازد. در این سرلوحه، حواس ظاهر به مس و حواس باطن به طلای سرخ تشبیه می‌شود.

پرتو عقل است آن بر حس تو   عاریت می دان ذهب بر مس تو

(دفتر دوم، بیت ۷۱۱)

زر سرخ که با یاقوت احمر نیز در فرهنگ ما مرادف آمده است در دو جایگاه شأنیت می‌یابد:

ـ **جایگاه اول**: تأکید بر یاقوت احمر در سلسله احادیثی است که پیامبر در معراج خویش بدان اشاره نموده است به عنوان مثال این کلام گوهرین حضرت که من خدای خویش را به صورت گل سرخ دیدم این سرخی در کلام پیامبر، نمایانگر شکوه خداوند است: «گل سرخ از شکوه خداوند است». این گفتار بر جان رؤیا پرورِ جمال پرستی چون روزبهان بقلی، شاهد

مثالی بر این رؤیای اوست: «من شکوه او (خدا) را به رنگ گل سرخ دیدم و حدی بر آن ندیدم. گفتهٔ پیامبر بر دلم گذشت که گل سرخ از شکوه خداوند است و این غایت ادراک قلب من بود[۲۰]». همچنین مولانا از نظر زمانی متأخرتر از نجم رازی و نجم‌الدین کبری است. به ویژه نجم رازی که در *مرصادالعباد* دربارهٔ رنگها و به ویژه رنگ سرخ کلمات نغزی دارد: «مشاهدات روحانی عارف در سیر و سلوک خویش، متناسب با سطح معرفت و پاکی روحش، متفاوت می‌شود و این تفاوت با رنگها نمایانده می‌شود. اگر سالک در مرتبهٔ نفس لوامه باشد نوری به رنگ کبود می‌بیند زیرا نفس در این مرحله هنوز با ظلمت پیوستگی دارد و به همین دلیل است که سالکان مبتدی رنگ جامهٔ خود را کبود (ارزق) انتخاب می‌کنند. و چون ظلمت نفس کم‌تر شود و نور روح زیادت گردد، نوری سرخ مشاهده شود و چون نور روح غلبه گیرد نوری زرد پدید آید (ایمان) و چون ظلمت نفس نماند نوری سپید پدید آید و چون نور روح با صفای دل امتزاج گیرد نوری سبز پدید آید و چون دل تمام صافی شود نوری چون نور خورشید باشعاع پدید آید[۲۱]».

ـ و **جایگاه دوم**، تمثیل مشهور کیمیاگران و عرفا که روح را به زر و نفس را به مس تعبیر نموده و حقیقت کیمیاگری را تبدیل مس نفس به زر روح می‌دانستند: «عارف در طلب تبدل نفس خویشتن است. روش او روش نیل به حالتی از خلوص و سپس درونی گردانیدن آن است.» نجم‌الدین کبری، در کتاب *فوائح الجمال و فواتح الجلال* رنگ طلا را رنگ خلوص و رنگ نقره را رنگ صداقت دانسته و طریق خود را «طریق کیمیا» می‌داند. تعبیر عبدالقاهر جرجانی نیز در مورد کیمیاگری هنراسلامی جالب است: «شعر از مادهٔ خسیس، مصنوعات نفیس سازد و چنان کند که پنداری از کیمیا آنچه گویند برآید[۲۲]».

در بیت یاد شده از مثنوی، نفس، تجلی حواس ظاهری، و روح تجلی حواس باطنی است. براین معنا تأکید می‌کنیم که در آرای نوافلاطونیان (که مولانا در موارد بسیاری نشان داده است از آنها متأثر است) و نیز در اندیشه‌های اخوان‌الصفاء، غزالی و شیخ اشراق، نام دیگر نَفْس ناطقه ـ که مدبر حواس ظاهری و باطنی است ـ روح است. به عنوان مثال در آرای غزالی روح، عامل تدبیر حواس باطنی است و شیْخ اشراق نیز مدبر قوای ظاهری و باطنی نفس را روح اسفهبدی نام می‌نهد[۲۳].

مولانا در ابیات بعدی به بررسی تطبیقی حس جسم و حس جان می‌پردازد. قُوت (رزق) حسِ جسم، ظلمت و قُوت حسِ جان، طلعت است. سالک باید بتواند حواس ظاهر و باطن را به سوی غیب فرا برد تا همچون موسی بتواند با دست خویش نور تجلی را از جیب خود متلألؤ سازد. از دید مولانا چون آدمی حواس باطن خود را با آفتاب معرفت همنشین ساخت و روح را با علم و عقل به هم آمیخت، نور منزل‌نشین دل، و حاکم بر حس و نفس و جان می‌شود. مولانا در این میدان شاید متأثر از شیخ اشراق است که می‌سراید:

نـور حـق بـر نـور حس راکـب شود   آنگهـی جـان سوی حق راغب شود

و نیز:

سوی حسی رو که نورش راکب است   حس را آن نور نیکو صاحب است
نور حس را نور حق تزیین بود   معنی نور علی نور این بود

(دفتر دوم، ابیات ۱۲۹۱ـ۱۲۹۴)

ذکر «نور علی نور» در این بیت که متأثر از آیه ۳۴ سوره نور است[۲۴] مراتب معنوی نور را باز می‌گوید و چنانچه می‌دانیم در اندیشهٔ شیخ اشراق، قوای حسی، ساطع از نور مدبره است. اما این معنا مُثبت این نکته نیست که تمامی دریافتهای حس صحیح و صادق است زیرا در همین دفتر، مولانا میان دید حس با دید جان، تفاوت می‌گذارد:

چشم هدهد دید و جان عنقاش دید		حس چو کفی دید و دل دریاش دید
(دفتر دوم، بیت۱۶۰۵)

و یا:

خاک زن در دیده حس بین خویش		دیده حس دشمن عقل است و کیش
(دفتر دوم، بیت ۱۶۰۸)

مولانا در ادامه با ذکر «کرامات ابراهیم ادهم ـ قدس الله سره ـ بر لب دریا» چنین روایتی را بازگو می‌کند: بر لب دریا امیری، ابراهیم ادهم را که بر خاک نشسته و دلق خود می‌دوخت بازمی‌شناسد و متحیر می‌شود از اینکه چگونه آن امیر بزرگ، اینک چنین حقیرانه و با مذلت بر خاک فقر نشسته است. بنا به روایت مولانا، ابراهیم ادهم بر اندیشه آن امیر وقوف می‌یابد، زیرا صاحب دلی است که اسرار جهان بر جان وی مستور نیست. ادهم از برای آنکه این شاهزاده را به حقیقت مُلک آشنا سازد سوزنی به دریا می‌افکند و سپس آن را به آواز بلند از دریا طلب می‌کند:

صد هزاران ماهی اللهیی		سوزن زر بر لب هر ماهی‌ای
سر برآوردند از دریای حق		که بگیر ای شیخ سوزنهای حق

ابراهیم ادهم رو به شاهزاده می‌نماید و می‌پرسد: با آنچه که رؤیت کردی اینک به حقیقت بازگو که مُلک دل بهتر است یا مُلک حقیری که من پادشاهش بودم ؟ ملک دل به تعبیر مولانا باطن مُلک، و حکومت دنیوی، ظاهر ملک است. این تقسیم، آغاز تأویل و تعبیری جدید از نفس و قوای آن است. مولانا با ذکر:

پنج حس با همدیگر پیوسته‌اند		زآنکه این هرپنج ز اصلی رسته‌اند

بنیان قوای نفس را روح می‌داند، اما نکتهٔ لطیف اینکه مولانا با استناد به تقسیم ظاهر و باطنی که در بالا ذکر کردیم، در برابر هر حس ظاهر، حسی

باطنی قرار داده و آنها را، قوّت بخش حواس باطن قلمداد نموده است. ملاهادی سبزواری در شرح بیت یاد شده با ذکر:

تـا که آن بو جاذب جانت شود　　تـا که آن بو نور چشمانت شود

نکتهٔ لطیفی را باز می‌گوید: به تعبیر سبزواری عطر، قُوت قوه شامه است و جمال زنان، قُوت قوه باصره و نماز قوت لطیفه قلبیه. به تعبیر او هر قوه‌ای نمی‌تواند قوت قوه‌ای دیگر شود زیرا هر یک از دیدنی‌ها، شنیدنی‌ها و بوییدنی‌ها نیز خود عالمی دارند و در آیینهٔ خیال و حس مشترک، هریک جدا از دیگری صورت می‌بندند. لاکن به تعبیر این حکیم بزرگ در عقل که میزانی است صحیح، کلّیِ هر چیز به صورت خاص و مبرای از اغیار و عوارض آن، درک می‌شود. بنابراین قوای نفس ناطقه، همه پیوسته و مراتب یک حقیقت‌اند و بدین دلیل که وحدت انسانی، وحدت جمعیه است (و نه وحدت عددیه) و نفس ناطقه نیز جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاست، بنابراین، از طبع نفسانی تا لطیفه خفویه همه مراتب نفس‌اند. «و نفس اصل محفوظ همه مراتب است و همان‌که مصدر افعال طبیعه است (به عینه) مبدأ آثار روحانیه و تعقلات نیز هست[۲۵]».

در *فیه‌مافیه* نیز بر این اتحاد حواس در معنا تأکید شده است: «...حس دیگرش حظ می‌طلبد، علا می‌طلبد، هرحسی حظی جدا حواس جمعند از روی معنی، از روی صورت متفرق‌اند، چون یک عضو را استغراق حاصل شد همه در وی مستغرق شوند[۲۶]».

مولانا در بیت بعدی با ذکر:

قوت یک قوت بـاقـی شود　　مـابقی هر یک را ساقـی شود

نه تنها از تأثیر و تأثر قوای ظاهر و باطن سخن می‌گوید بلکه بر نفوذ اثر هر قوت در قوای دیگر نیز تأکید می‌کند. به عنوان مثال:

دیـدن دیـده فـزایـد نطق را　　نطق در دیـده فزاید صدق را

یعنی کارکرد قوه باصره، افزایش قدرت قوه ناطقه را سبب می‌شود و تأمل و دقت قوه ناطقه بر مرئیات قوه باصره، صدق را قوت می‌بخشد. به زبانی ساده هرچه آدمی بیشتر و فراخ‌تر بنگرد فکر و اندیشه خود را فراخ‌تر نموده است و چون از اندیشهٔ خود برای تأمل و تفکر در دیده‌های خود بهره بَرَد به حقیقت نزدیک‌تر می‌شود. از دیدگاه مولانا علت نسبت و ارتباط وسیع قوای ظاهری و باطنی نفس با هم، همان اصلی است که تمامی حواس از آن رسته‌اند.

پنج حس باهمدگر پیوسته‌اند   زانکه این هرپنج زاصلی رسته‌اند

(دفتر دوم، بیت ۳۲۴۱)

بیت بعدی به تمامی، شرح آن معانی بلندی است که حکمای پیش از مولانا بدان اشارت نموده‌اند و بنا به تزکیهٔ جان و صفای روح، قدرت قوای نفس را افزون‌تر از رؤیت محسوسات دانسته بودند:

چون یکی حس غیرمحسوسات دید   گشت غیبـی بر همه حسها پدید

در این صورت آدمی، مُدرِک جمله رؤیتها، رایحه‌ها و آواها می‌شود که از سنخ و جنس ماده نیستند همچون ندایی از هاتف غیبی و یا استشمام رایحه‌ای از روایح غیبیه که همه ساطعِ از همان نور درون‌اند، نوری که اصل و بنیاد حواس است. مولانا با ملحوظ کردن این معنا که مثنوی مخاطبانی از جنس عوام نیز دارد معانی مجرد در ذهن خود را با ذکر مثال‌های قابل درک تجسم می‌بخشد. وی در مثالی، انسان را شبان گوسفندان حواس خود می‌خواند که می‌بایست به «اخرج المرعی»[۲۷] راه برد و در آنجا با رؤیت سنبل و ریحان به گلزار حقایق باریابد. در این صورت هر حسی از حواس، راهبر و پیامبر حسهای دگر می‌شود تا آدمی بدانِ گلستان راه یابد. چنین باریافتنی به بوستان حقایق، عرصه‌ای از راز گشایی را بر نفس انسان مفتوح ساخته و اسرار الهی، بی زبان و مجاز بر جان سالک ظاهر می‌گردد. از دیدگاه مولانا آنچه در این عرصه ادراک می‌شود فاقد لفظ است زیرا لفظ می‌تواند

تأویل‌هایی بیشمار بر خود پذیرد و به یک عبارت بنیادی برای تخیلات (و بل توهماتی) مختلف و متفاوت گردد و این بدان معناست که گاهی لفظ (که عامل بیان ادراک مدرک از مدرَک است) خود پرده و حجاب می‌شود. مولانا با ذکر:

حسها با حس تو گویند راز　　بی زبان و بی حقیقت بی مجاز

آن حقیقت را هم سطح زبان و مجاز می‌داند و چون هر دو (زبان و مجاز) اعتباریند می‌توانند تأویلات و تخییلات مختلف را سبب گردند، پس ارجح آن است که رؤیت چنان باشد که هیچ لفظ و مجاز و تأویلی در آن نگنجد و به تعبیر سبزواری همه رؤیتها محمول بر حقیقت شوند بدون آنکه تجسم و تشبهی لازم آید[۲۸].

آن حقیقت کان بود عین و عیان　　هیچ تأویلی نگنجد در میان

(دفتر دوم، بیت ۳۲۵۳)

بنابراین مولانا مخاطب خویش را فرامی‌خواند تا حواس ظاهر را بندهٔ حواس باطن (یا عقل کلی) و تابع آنها سازند که در این‌صورت تمامی افلاک تابع انسان می‌شوند. به تعبیر سبزواری در این صورت با در آمدن اشیاء بر نفس‌شان (اللهم ارنی الأشیاء کما هی) و بنا به اینکه حقیقت وجود یک حقیقت بسیط است که در مراتب آن سنخیت وجود دارد ونیز بنا به واحد بودن وجود، و عدم تباین در مراتب، هر که مالک مرتبتی شود تمامی مراتب را مالک گردیده است و این همان تابعیت نفس است از عقل که به تعبیر مولانا افلاک را نیز به سلطهٔ آدمی در می‌آورد. شاهد مثال مولانا بر این حقیقت گوهری، آن است که در تنازع میان کاه و دانه، هر که به دانه یا مغز رسید، منطقاً قشر و پوست آن را نیز به‌دست خواهد آورد. به عبارت ساده‌تر افلاک صورت‌اند و نور جاری در بطن آنها، سیرت؛ افلاک ظاهرند و نور آنها باطن. بنابراین هر که به نور باطن رسد ظاهر را نیز مالک است. پس حق آن است که از ظاهر سوی باطن شویم و قشر را فرو گذاریم و مغز را طالب

شویم. در اینجا مولانا به تفسیر سبزواری سه مرتبهٔ برای ادراک حقیقی انسان قائل می‌شود: اول، ادراک از طریق جسم؛ دوم، ادراک از طریق روح باطن؛ و سوم، ادراک از طریق عقل:

جسم ظاهر روح مخفی آمده است　　جسم همچون آستین جان همچو دست
باز عقل از روح مخفی تر بود　　حس سوی روح زودتر ره برد
(دفتردوم، بیت ۳۲۵۵)

برخی از مفسران، روح مطرح در این بیت را مظهری از تقسیمات مختلف روح در فرهنگ اسلامی دانسته‌اند: همچون روح الحیات، روح الایمان، روح الولایه و روح النبوت. این معنا در همین دفتر (دفتر دوم) تعقیب و مجدد با استفاده از لفظ جان، مراتب ادراک نفس بازگو می‌شود:

جان ما از جان حیوان بیشتر　　از چه، زان رو که فزون دارد خبر
(دفتر دوم، بیت۳۳۲۶)

اما رؤیت جان و نفس فرشتگان از جان و نفس ما نیز فزون‌تر است:

پس فزون از جان ما جام مَلَک　　کـو منزه شد ز حس مشترک

و باز جان کسانی که عارف‌اند و خداوندان دل، از جان مَلَک نیز فزون‌تر است:

و ز ملک جان خداوندان دل　　باشد افزون تو تحیر را بهل
(دفتر دوم، بیت۳۳۳۸)

و به دلیل حضور همین معنا در جان انسانِ کاملِ است که او مسجود ملائک می‌شود:

زان سبب آدم بود مسجودشان　　جان او افزون‌تر است از بودشان
(دفتر دوم، بیت۳۳۳۱)

چنانچه دیدیم مراتب ادراک (ادراک حیوانی، ادراک انسانی، ادراک ملائکه و ادراک عارفان صاحبدل) در طول هم قرار دارند و این البته پایان تبیین مفهوم حس و قوای حسی در دفتر دوم نیست. زیرا مولانا در قصهٔ

تشنیع صوفیان بر آن صوفی که پَیش شیخ، سخن، بسیار می‌گفت و پُرگویی می‌کرد، با ذکر قصهٔ خضر و موسی، بازگشتی به نسبت و ارتباط حس و عقل دارد. مولانا با ذکر حدیثی از پیامبر(ص) بدین مضمون که چشمانم را خواب می‌برد اما قلبم از یاد خدا، به خواب نمی‌رود (ینام عینی ولا تنام قلبی)، چشم سر را با چشم دل قیاس می‌کند و از این طریق به ماهیت متعالی ادراک دل اشاره می‌کند:

گفت پیغمبر که اعیانی تنام — لاینام قلبی الرب الانام
چشم تو بیدار و دل خفته به خواب — چشم من خفته دلم در فتح باب
مردلم را پنج حس دیگر است — حس دل را هر دو عالم منظر است

(دفتر دوم، ابیات ۳۵۵۸ـ۳۵۶۰)

در این ابیات نیز حواس باطنی، مرتبتی فزون تر از حواس ظاهری می‌یابند.

اما در دفتر سوم یکبار دیگر بر لزوم هجرت از حس ظاهر و وصول به حس باطن برای رؤیت امور غیبی تأکید می‌شود:

چون ز حس بیرون نیامد آدمی — باشد از تصویر غیبی اعجمی

(دفتر سوم، بیت۱۰۲۸)

چشم و گوش و هوش را گوهرهایی عرشی می‌داند که ضروری است تنها از برای خرید حقایق صرف گردند.آن‌گاه که آدمی به هنگام نماز مورد خطاب واقع می‌شود:

حق همی گوید چه آوردی مرا — اندر این مهلت که دادم من ترا
عمر خود را در چه پایان برده‌ای — قوت و قوّت در چه فانی کرده‌ای
گوهر دیده کجا فرسوده‌ای — پنج حس را در کجا پالوده‌ای
چشم و گوش و هوش و گوهرهای عرش — خرج کردی چه خریدی تو ز فرش

(دفتر سوم، ابیات ۲۱۴۹ـ۲۱۵۲)

مَخلص کلام اینکه تمامیت مثنوی در ذکر قوای حس از یک سو و تقسیم آن به قوای ظاهری و باطنی از دیگر سو و نیز لزوم گذر از حواس ظاهر به حواس باطن شبیه آرای پیشینیان است. مثل این بیت:

کوزه‌ای با پنج لوله پنج حس　　　پاک داریم این آب را از هر نجس
(دفتر اول، بیت۲۷۱۴)

که چنان چه ذکر کردیم به نظر می‌رسد متأثر از تعبیر غزالی در وصف عجایب دل باشد[۲۹].

و نیز:

همچنین هر پنج حس چون نایژه　　　بر مراد و امر دل شد جایزه
هر طرف که دل اشارت کردشان　　　می رود هر پنج حس دامن کشان
(دفتر اول، ابیات۳۵۶۶_۳۵۶۷)

و یا

دل مگر مُهر سلیمان یافته است　　　که مهار پنج حس برتافته است
پنج حسی از برون میسور او　　　پنج حسي از درون مأمور او
ده حس است و هفت اندام و دگر　　　آن چه اندر گفت ناید آن شمر
(دفتر اول، ابیات ۳۵۷۵_ ۳۵۷۸)

مولانا توضیحی در مورد اینکه این پنج حس ظاهر و پنج حس باطن کدام‌اند ارائه نمی‌دهد، اما سبزواری در شرح مثنوی، پنج حس ظاهر را سمع، بصر، ذوق، شم، لمس؛ و پنج حس باطن را، حس مشترک، خیال، متصرفه، وهم و حافظه دانسته است و هفت اندام را دو دست، دو پا، پشت، شکم و سر می‌داند[۳۰].

مر دلم را پنج حس دیگر است　　　حس دل را هر دو عالم منظر است
(دفتر دوم، بیت۳۵۵۱)

پنج حس ظاهر و پنج اندرون — ده صفاند اندر قیام الصافون
(دفتر چهارم، بیت ۲۰۲۳)

پنج حس ظاهر و پنج نهان — که بشر شد نطفهٔ مرده از آن
(دفتر ششم، بیت ۵۶۷)

پنج گوهر دادیم در درج سر — پنج حس دیگری هم مستتر
(دفتر ششم، بیت ۱۸۳۷)

پنج از آن چون حس به‌سوی رنگ و بو — پنج از آن چون حس باطن رازجو
(دفتر ششم، بیت ۳۷۱۱)

مولانا نه در *مثنوی* و نه در *فیه‌مافیه* شرح، تفصیل و تبویبی از قوای حس یا نفس، همچون فلاسفه ندارد زیرا که در تمامی گفتارهای خویش تبیین معنا را بر تبویب آن ارجح می‌شمرد، بنابراین از تقسیمات و تنظیمات فلسفی در نظریاتش کم‌تر سراغی می‌توان گرفت و این البته به معنای آشفتگی کلام و پراکندگی معنا نیست بلکه این امر گاه به دلیل ضرورتهای شعری، و گاه نیز به دلیل شعله کشیدن معانی از روح مشتعل و بیقرار اوست. این معنا سبب شده، مولانا گاه به سبک و سیاقی دیگر، آرای خود را بازگوید مثلاً در مورد وجه معرفت شناختی خیال، یا خیال به عنوان قوه‌ای از قوای باطنی نفس در ادراک، از قوّت و قدرت خیال در رویش و جوشش صور سخن گوید:

خانه‌ای پر نقش تصویر و خیال — وین صور چون پرده بر گنج وصال
پرتو گنج است و تابشهای زر — که در این سینه همی جوشد صور
(دفتر ششم، ابیات ۳۴۲۵ـ ۳۴۲۶)

این خیال این جا نهان پیدا اثر — زین خیال آن جا برویاند صور
(دفتر پنجم، بیت ۱۷۹۰)

از جمله مصادیق این معنا در *مثنوی*، بحث انبعاث اجساد در قیامت و شباهت حشر اصغر (خواب) با حشر اکبر (رستاخیز) در دفتر پنجم است؛ در آنجا، اعمال انسان در این دنیا بسان خیالاتی نهانی است که در قیامت عیان می‌گردد. شاهد مثال مولانا بر این معنا، فعل مهندسی است که در ضمیر خود نقشه‌ای را طرح می‌کند:

در مهندس بین خیال خانه ای — در دلش چون در زمینی دانـه‌ای
آن خیال از اندرون آید برون — چون زمین که زاید از تخم درون
هر خیالی کو کند در دل وطن — روز محشر صورتی خواهد شدن
چون خیال آن مهندس در ضمیر — چون نبات اندر زمینِ دانه‌گیر

(دفتر پنجم، ابیات ۱۷۹۱ـ ۱۷۹۴)

مولانا هم در *مثنوی* و هم در *فیه‌مافیه* از جمله معانی خیال را حضور قوه صورت زایی در دل برمی‌شمارد که قادر به خلق صور و تحقق بدانها در عالم خارج است (و این البته الزاماً خیال عارف نیست زیرا خیال عارف قدرت فزون‌تری دارد که در بابی دیگر بدان خواهیم پرداخت)، که در این صورت «خیال»، اصل و تحقق آن در خارج، فرع بر آن است .صریح کلام مولانا در *فیه‌مافیه* چنین است:« مهندسی خانه در دل برانداز کرد و خیال بست که عرضش چندین باشد و طولش چندین، این را خیال نگویند[در این جا منظور مولانا از خیال وهم است] که آن حقیقت ازین خیال می‌زاید و فرعِ این خیال است. آری اگر غیر مهندس (در دل) چنین صورت به خیال آورد و تصور کند آن را خیال گویند و عرفا، مردم چنین کس را که بنّا نیست و علم آن ندارد گویندش که ترا خیال است[۳۱]».

در ادامهٔ ابیات یاد شده، مولانا، به ویژه با توجه به بیت بعد که مخلص کلام را ایجاد نسبت میان این عالم و آن عالم می‌داند:

مخلصم زین هر دو محشر قصه‌ای است — مؤمنان را در بیانش حصه‌ای است

(دفتر پنجم، بیت ۱۷۹۵)

از قوه خیال به عنوان عاملی برای رویش صور یا ترسیم طرحها و نقشه‌ها در لوح ضمیر نام می‌برد. این معنا البته همچون قوه خیال در آرای فلاسفه که آن را پس از حس مشترک قرار می‌دهند یا قوه متخیله‌ای که پس از وهم قرار می‌گیرد، نیست (زیرا چنان‌که در فصل اول دیدیم خیال به عنوان دومین قوه حواس باطنی، تصاویر دریافتی حس مشترک را ضبط ونفس به عنوان چهارمین قوه یعنی متخیله، در آنها تصرف می‌کند) اما با آن مشترکاتی دارد، همچون اشتراک این معنا که دل (از دیدگاه مولانا و نفس از دیدگاه فلاسفه) خزانهٔ صور است لیک با این تفاوت که مولانا، اغلب دل را خزانهٔ خلق صور می‌داند نه دریافت صور از خارج؛ خزانه‌ای که خود مولد است و در امر صور، وامدار دریافتهای خارجی نیست. در ابیات و گفتار یاد شده خیال منبع رویش صور است و تأکید این امر نیز ضروری است که این رویکرد با نگرهٔ فلاسفه‌ای که سیر شکل گیری صور خیالی را از برون به درون می‌دانند متفاوت است:

آن خیال از اندرون آید برون　　　چون زمین که زاید از تخم درون

(دفتر پنجم، بیت ۱۷۹۲)

البته حد مشترک دیگری را نیز با تحلیل دقیق مسئله در این باب می‌توان دریافت: از دیدگاه فلاسفه، قوه متخیله قادر به محاکات صور عقلیه و مثل معنویه است (چنانکه در فصل اول دیدیم)، مولانا نیز بر این قدرت خیال مهر تأیید می‌زند و این قوه را حامل و زایندهٔ صور برمی‌شمارد[۳۲]. بنابراین، اندیشه‌اش در ایده چندان با آنها متفاوت نیست، به ویژه که در دفتر ششم، ذیل قصهٔ «مؤاخذهٔ یوسف صدیق به سبب یاری خواستن از غیر حق» دنیا و آخرت و عالم ظاهر و باطن را، با هم مقایسه و آدمی را به گریز از صور و پیوستن به معنا فرا می‌خواند و بر این نکتهٔ تأکید می‌کند که ارجح آن است که آدمی، خانهٔ پر نقشِ از تصویر را واگذارد و به صور درون پناه بَرَد:

خانه‌ای پر نقش تصویر و خیال / وین صور چون پرده بر گنج وصال
پرتو گنج است و تابشهای زر / که در این سینه همی جوشد صور
(دفتر ششم، بیت ۳۴۲۵)

که باز موضوع تکرار قدرت نَفْس در زایش صور است.البته سخن بر صحت و سقم این صور نیست بلکه تأکید بر این معناست که خیال از دیدگاه مولانا، قدرت رویش و جوشش صور را دارد و این همان نکته‌ای بود که فلاسفه مشائی در باب معرفت شناختی خیال آن را متذکر شده بودند. شاهد مثال دیگر، این ابیات است:

همچنانک از پرده دل بی کلال / دم به دم در می‌رسد خیل خیال
گر نه تصویرات از یک مغرسند / در پی هم سوی دل چون می‌رسند
جوق جوق اسپاه تصویرات ما / سوی چشمه دل شتابان از ظماء
جرها پَر می‌کنند و می‌روند / دائماً پیدا و پنهان می‌شوند
(دفترششم، بیت ۲۷۸۰ـ۲۷۸۳)

که در آن به صراحت دل را منبع دریافت تصاویر نیز می‌داند و این دل همان نفس است زیرا همچنان‌که در فصل اول یادآوری شد، بین نفس، دل، روح و عقل چندان تمایز دقیقی از سوی فلاسفهٔ اسلامی وجود ندارد.

در جای دیگر، مولانا از لوح خیال سخن می‌گوید که در مضمون، دقیقاً به معنای قوه خیال در نفس است. وی در «تمثیل لوح محفوظ» (دفتر پنجم) خیال را قوه‌ای می‌داند که قادر است هر روز از لوح محفوظ، صاحب ادراکی باشد. همچنان که جبرئیل نیز از لوح اعظم هر روز ادراکی دیگر دارد. در اینجا مولانا صراحتاً خیال در نفس را، عامل قدرتمند ادراک می‌داند؛ گرچه این ادراک، فی نفسه ابزار است و صحت و سقم آن به نیت ناظر و مُدرِک آن بر می‌گردد، اما در اینکه خیال، قوه ادراک است تردیدی وجود ندارد:

چون مَلَک از لوح محفوظ آن خرد / هر صباحی درس هر روزه برد
بر عدم تحریرها بین بی بنان / وز سوادش حیرت سوداییان

هرکسی شد بر خیالی ریش گاو — گشته در سودای گنجی کنج کاو
از خیالی گشته شخصی پرشکوه — روی آورده به معدنهای کوه
وز خیالی آن دگر با جهد مُر — رو نهاده سوی دریا بهر دُر
این روشها مختلف بیند برون — زآن خیالات ملون ز اندرون
آن خیالات ار نبد ناموتلف — چون ز بیرون شد روشها مختلف

(دفتر پنجم، ابیات۳۱۷ به بعد)

همچنین نکتهٔ ظریف و زیبایی در *فیه‌مافیه* در این باب وجود دارد که ذکر آن خالی از لطف نیست: «عیسی ـ علیه السلام ـ بسیار خندیدی، یحیی ـ علیه السلام ـ بسیار گریستی. یحیی به عیسی گفت که: تو از مکرهای دقیقِ قوی ایمن شدی که چندین می‌خندی؟ عیسی گفت: تو از عنایتها و لطفهایَ دقیق لطیف غریب حق قوی،غافل شدی که چندین می‌گریی. ولی‌ای از اولیاء حق در این ماجرا حاضر بود از حق پرسید: از این هر دو که را مقام عالی‌تر است؟ جواب گفت که: احسنهم بی ظنا یعنی انا عند ظن ربی بی، من آنجاام که ظن بنده من است به هر بنده مرا خیالی است و صورتی است، هرچه او مرا خیال کند من آن جا باشم[۳۳]».

آنچه ذکر کردیم (و نمونه های دیگری که نیز در *مثنوی*، از آن بسیار می‌توان یافت) شاهد مثالی بود بر این معنا که یکی از معانی خیال در اندیشهٔ مولانا، همان خیال در وجه معرفت شناختی یا عاملی از عوامل ادراک نفس در انسان است.

ب. خیال به عنوان عالمی از عوالم هستی

(وجه کیهان شناختی خیال در مثنوی)

چنانچه در بخش اول دیدیم از جمله وجوهات خیال در فلسفه و حکمت اسلامی، طرح خیال به عنوان عالمی از عوالم هستی است. مولانا نیز در آرای خود به این وجه از خیال نظر دارد و شاید بتوان مهم‌ترین و اصلی‌ترین

گفتار او را در این زمینه در بخشهای پایانی دفتر اول، ذیل داستان .«به شکار رفتن گرگ و روباه و شیر» به روشنی دریافت.

تلخیصی از این داستان که بستری برای شرح عوالمی از جمله خیال است بدین شرح می‌باشد: هنگامی که گرگ، شیر و روباه به شکار می‌روند، گاو، بز و خرگوشی را به چنگ می‌آورند. طمع بر جان گرگ و روباه می‌نشیند که سهم بیشتری از این شکار به‌دست آورند. شیر بر این طمع وقوف می‌یابد اما آن را اظهار نداشته و در صدد آزمایش آنها برمی‌آید. پس بر گرگ بانگ می‌زند: شکار را تو تقسیم کن، گرگ، گاو را سهم شیر، بز را سهم خود و خرگوش را سهم روباه می‌داند. این تقسیم بر شیر بسیار سخت می‌آید و با این استدلال که:

گرگ خود چه سگ بود کو خویش دید　　　پیش چون من شیر بی مثل و ندید

(دفتر اول، بیت ۳۰۴۷)

و سپس با حمله‌ای او را هلاک می‌کند. در نظام و جهان بینی مولانا در این داستان، گرگ نماد انسانهای مغرور و خودناشناسی است که در مقابل دادار کائنات خود را صاحب حق می‌پندارند. ابیاتی چون:

چون نبودی فانی اندر پیش من　　　فضل آمد مر تو را گردن زدن
کل شی هالک الا وجه او　　　چون نه‌ای در وجه او هستی مجو

(دفتر اول، ابیات ۳۰۵۱ـ۳۰۵۲)

و نیز قصهٔ عاشقی که در منزل یارش بکوفت و چون از درون ندا آمد که کیست بر در: گفت من، پس یار، او را گفت: چون تو، تویی، در نمی‌گشایم، زیرا در میان یاران هیچ کس را نمی شناسم که او «من» باشد:

گفت من، گفتش برو هنگام نیست　　　بر چنین خوانی مقام خام نیست

(دفتر اول، بیت ۳۰۵۷)

این مسکین سالی را در فراق یار، با سوز و گداز می‌گذراند تا اینکه جانی پخته می‌یابد، آن‌گاه بر در بیت یار به تکرار دق الباب می‌کند، در جواب «کیست بر در» پاسخ می‌دهد: «گفت بر در هم تویی ای دلستان»
و چون جواب می‌گیرد:

گفت اکنون چون منی ای من درآ　　　نیست گنجایی دو من در یک سرا
(دفتر اول، بیت ۳۰۶۳)

خود فتح بابی برای مولانا می‌شود تا بحثی را با همین معنای فنای سالک در برابر حضرت «او» آغاز کند. این مقام فنا که در این بخش از مثنوی اصطلاحی چون «عدم» دارد، مقدمه‌ای بر ذکر مراحل عالم در مثنوی معنوی است. مولانا با استناد به آیهٔ «کل یوم هو فی شأن» کار حضرت کردگار را در هر روز، روانه ساختن سه لشکر برای تدبیر نظام عالم می‌داند:

لشکری ز اصلاب سوی امهات　　　بهر آن تا در رحم روید نبات
لشکری ز ارحام سوی خاکدان　　　تا ز نر و ماده پر گردد جهان
لشکری از خاک ز آن سوی اجل　　　تا ببیند هر کسی حُسن عمل

این حُسن تدبیر حضرت پروردگار، نظامی را در عالم سامان داده است تا کثرت ره به وحدت برد، و جان عاشق به پختگی رسد. برای همین است که رسیدن به اتحاد با یار چنین مورد تأکید قرار می‌گیرد: «اکنون چون منی ای من درآ».

و این خود ترسیم فضایی در بوستان قصص است تا با استفاده از آن اصل وحدت بازگو شود:

گفت یارش کاندرآ ای جمله من　　　نی مخالف چون گل و خار چمن
رشته یکتا شد غلط کم شد کنون　　　گر دو تا بینی حروف کاف و نون
(دفتر اول، ابیات ۳۰۷۳_۳۰۷۴)

کاف و نون اشاره به امر «کن» در آیهٔ شریفهٔ «انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون» (یس:۸۲) است و شیخ اشراق نیز اگر با استناد به همین «کن»، خیال عارف را قادر بر ایجاد صور می‌داند از آن روست که به تناظر میان خیال عالم اصغر (خیال متصل) و خیال عالم اکبر (خیال منفصل) معتقد است[۴۴]. برخی را اعتقاد بر این است مولانا در این ابیات اشاره به همان امر «کن» در آرای شیخ اشراق دارد. گرچه این امر استبعادی ندارد اما ایده او در این معنا کاملاً تحت تأثیر آیات قرآن است.

کاف و نون همچون کمند آمد جذوب　　تا کشاند مر عدم را در خطوب

(دفتر اول، بیت ۳۰۷۹)

این معنا آن‌گاه بیشتر آشکار می‌شود که مولانا با استناد به دو حرف «کن» (ک ن) عامل اصلی ظهور صور را زوجیت دانسته و معتقد است دریافت و استنباط این زوجیت از دو حرفی بودن «کن» حاصل می‌شود و نه هیچ تفسیر و تأویلی دیگر.

پس دو تا باید کمند اندر صور　　گرچه یکتا باشد آن دو در اثر

گر دو پا گر چار پا ره را برد　　همچو مقراضِ دو تا یکتا بُرد

(دفتر اول، بیت ۳۰۸۱ـ۳۰۸۰)

مولانا دوگانگی جاری در عالم را نه در جهت ناصوابی ماهیت عالم که «ستیزه نمایانی» می‌داند به دل واحد:

لیک این دو ضد استیزه نما　　یکدل و یک کار باشد در رضا

(دفتر اول، بیت ۲۰۸۵)

و همین بحث خود مقدمهٔ ذکر مراحل عالم در این بخش از مثنوی است. معنایی که در بخشهای دیگر مثنوی به این صراحت ظهور ندارد.

اولین عالم از دیدگاه مولانا عالم وحدت است و این عالم از شرح وحدتی که به ویژه در قصهٔ عاشق و معشوق یادشده صراحت دارد، حاصل می‌شود و نیز اصطلاح «یکتا» در بیت:

رشته یکتا شد غلط کم شد کنون　　گر دو تابینـی حروف کاف و نون

و مهم‌تر از آن:

زآن سوی حس عالم توحید دان　　گر یکی خواهی بدان جانب بران

(دفتر اول، بیت ۳۱۰۵)

پس از عالم وحدت یا به تعبیر مولانا در این ابیات «کُن» ـ که سبزواری آن را وجود منبسط بر ماهیات امکانیه و تعینات اعتباریه می‌داند ـ[۳۵] عالم عدم قرار دارد همان که در عرفان ابن‌عربی مقام اعیان ثابته نام دارد و به نظر می‌رسد ذکر اصطلاح عدم (به جای اعیان ثابته) خود دلیل محکمی در بی تفاوتی آرای مولانا به اندیشه‌های ابن‌عربی است زیرا در ذکر مراحل عالم،عالم دوم را عدم می‌داند:

تا که سازد جان پاک از سر قدم　　سوی عرصه دور پهنای عدم

عرصه‌ای بس با گشاد و با فضا　　ویـن خیـال و هست یـابد زو نوا

به تعبیر صریح مولانا، عالم عدم، مشرف بر عالم خیال و عالم هستی است: «وین خیال و هست یابد زو نوا». لکن نسبت خیال با عدم، نسبت قبض و بسط است. دامنۀ عدم دامنه‌ای وسیع و بسیط است و به همین دلیل چنان که گفتیم بر خیال و هستی اشراف دارد.

به نظر می‌رسد تأمل در مفهوم عدم در مثنوی از این رو که اصطلاحی بسیار نامانوس در ذکر عوالم هستی است، ضروری باشد. عدم در وضع اول خود به معنای نیستی است پس چگونه می‌تواند در آرای مولانا از جمله عوالم وجود قلمداد گردد؟

توضیح این که در اندیشه مولانا، عدم معانی مختلفی دارد: در معنای اول همان، نیستی است آن گاه که وجودی در عرض وجود حقیقی حق مطرح شود:

ما عدم هاییم و هستی‌های ما　　تو وجود مطلقی فانی نما

(دفتر اول، بیت ۶۰۲)

و به صورت بسیار صریح:

رخت خود را من ز ره برداشتم   غیر حق را من عدم انگاشتم
(دفتر اول، بیت ۳۷۹۰)

و در معنای دوم همان است که در ابیات فوق ذکر کردیم، یعنی عالمی که مقدم بر عالم خیال و عالم هستی است:

صورتی بود این منی اندر عدم   پیش حق موجود نه بیش و نه کم
(دفتر اول، بیت ۱۲۴۳)

که در این بیت «عدم» به معنای حضور حضرت حق است و یا به تعبیر ابن‌عربی و پیروانش همان مرتبه عمائیه که موجودات به واسطه نفس رحمانی از آن صادر می‌شوند:

از فسون او عدم ها زود زود   خوش معلق می‌زند سوی وجود
باز بر موجود افسونی چو خواند   زو دو اسبه در عدم موجود راند
(دفتر اول، ابیات ۱۴۵۰_ ۱۴۴۹)

از عدم ها سوی هستی هر زمان   هست یا رب کاروان در کاروان
(دفتر اول، بیت ۱۸۸۹)

و به صورت بسیار لطیف تر:

در گلستان عدم چون بی‌خودی است   مستی از سغراق لطف ایزدی است
(دفترسوم، بیت ۲۹۴۲)

عاشقان اندر عدم خیمه زدند   چون عدم یک رنگ و نفس واحدند
(دفتر سوم بیت ۳۰۲۴)

و یا

پس عدم گردم عدم چون ارغنون   گویدم که انا الیه راجعون
(دفتر سوم، بیت ۳۹۰۶)

و نیز

از وجودم می‌گریزی در عدم　　　در عدم من شاهم و صاحب علم[۳۶]

(دفتر سوم، بیت ۳۷۷۱)

آنچه از این ابیات مستفاد می‌شود حضور عالمی پس از عالم وحدت یا در تعین دوم است که مولانا آن را «عدم» نام می‌نهد. ولی محمد اکبر آبادی در شرح خود بر مثنوی، عدم مطرح در بیت:

تا که سازد جان پاک از سر قدم　　　سوی عرصه دور پهنای عدم

(دفتر اول، بیت ۳۰۹۹)

را مرتبهٔ حقیقت کلیه می‌داند که در آن تعین و تشخصی وجود ندارد: «به اعتبار اینکه وجود من حیث هو (یعنی حقیقت وجود آن‌گونه که هست) در خارج موجود نیست یعنی وجود مطلق آنها در آیینه‌های مظاهر و موجودات ظهور می‌کند و الا به حقیقت محض وجود پیدا و نمایان نیست، گویی که عدم و نیستی است[۳۷]». انقروی عالم عدم را عالم مرتبهٔ حقیقت می‌داند مرتبه‌ای بسیار وسیع که خیالات و نیز وجود کائنات از آن عالم حظ می‌گیرند و نشوونما می‌یابند[۳۸]. سبزواری نیز همین ایده را دارد: مراد از عدم، کلیات است که وجودی است که نه سر دارد نه بُن[۳۹] نیکلسون، عدم را به اعتبار جهان خارج تعریف می‌کند: «آن چه که به اعتبار وجود خارجی، معدوم است، [یعنی] عالم اعیان و معانی[۴۰]».

خارج از این تعاریف که تحت تأثیر آرای ابن‌عربی است، مولانا در ابیات یاد شده، عدم را عالمی فراتر از عالم خیال می‌داند. اما در *فیه‌مافیه* در تنها موردی که به ذکر عوالم پرداخته، (اگر چه از عدم نامی نبرده و حتی مخاطب را بدان می‌خواند که: «از روی سخن، این قدر فهم شود و الا حقیقت معنی محال است که از لفظ و عبارت معلوم شود») بیان می‌دارد: «عالم خیال نسبت به عالم مصورات و محسوسات فراخ‌تر است. زیرا جمله مصورات از خیال می‌زاید و عالم خیال نسبت به آن عالمی که خیال از او هست می‌شود هم تنگ‌ترست[۴۱]». این مطالب بیان نثری همان ابیات یاد شده

است با این تفاوت که در *فیه‌مافیه* عالم فراترِ از خیال نامی ندارد، اما در مثنوی به صراحت از عالمی فراتر به نام «عدم» سخن به میان می‌آید. عدمی که در یک تصریح لطیف دیگر، دقیقا به معنای پنهان شدگی است. به عبارتی هیچ شکی وجود ندارد که مولانا با ملحوظ کردن معنای لغوی عدم (که نیستی است در مقابل وجود) نسبت به این عالم (که عالم هستی است) آن عالم را، عدم می‌داند یعنی آنچه در این عالم ظهور ندارد و به عبارتی پنهان است:

این جهان نیست چون هستان شده / و آن جهان هست بس پنهان شده
خاک بر باد است بازی می‌کند / کژنمایی پرده‌سازی می‌کند
اینکه بر کاراست بی کاراست و پوست / و آن که پنهان است مغز و اصل اوست

(دفتردوم، ابیات ۱۲۸۰ـ۱۲۸۲)

سبزواری در شرح بیت:

این جهان نیست چون هستان شده / وآن جهان هست بس پنهان شده

معتقد است: «اقلاطون عالم عقول و عالم معنی را عالم کَلَیس (همچون نیست) نامیده و این عالم هستی را کَاَیس (عالم هست)» به عبارتی از دیدگاه سبزواری این بیت مولانا به نحوی ترجمهٔ کلام افلاطون است. «از افلاطون حکیم عظیم نقل کرده‌اند که عالم عقول و عالم معنی را عالم کَلَیس نامیده و عالم حس و عالم صورت را عالم کَایس نامیده و همچنین نقل کرده‌اند که او را تعلیمی بوده کالیس و تعلیمی بوده کَاَیس .اول تعلیم به نحو ریاضت و دوم تعلیم به نحو عبارت. کَلَیس بودن عالم معنی نسبت به حواس است و نفی وجود رابطی اینها و الا وجود ذاتی آنها اصل وجودات عالم صورت است و مقوم اینهاست و از فرط ظهور در اختفاست[۴۲]».

علاوه بر آنچه ذکر شد، تعابیر دیگرمولانا در این مورد بسیار صریح است:

با چنان قادر خدایی کز عدم / صد چو عالم هست گرداند به دَم

(دفتر اول، بیت ۵۲۲)

و یا در *دیوان شمس*:

پیش آ و عدم شو که عدم معدن جانست
اما نه چنین جان که بجز غصه و غم نیست

و البته این رای مولانا که عدم را منشاء هستی می‌داند چه ارتباط نزدیکی با این قول عطار دارد:

بگذر ز وجود و با عدم ساز — زیرا که عدم، عدم بنام است
می‌دان بیقین که از عدم خاست — هرجا که وجود را نظام است
آری چو عدم وجود بخش است — موجوداتش به جان غلام است[۴۳]

به هرحال آنچه در آرای ابن‌عربی و پیروانش مرتبه عمائیه و یا در مواردی اعیان ثابته نام گرفته و اکثر مفسران نیز در شرح مثنوی آن را به کارگرفته‌اند در نزد مولانا «عدم» نام دارد که مستند بر ابیات یاد شده، منشأ هستی است و البته خود دلیلی دیگر بر عدم تأثیر پذیری مولانا از ابن‌عربی محسوب می‌شود.

پس از عالم عدم، عالم خیال قرار دارد:

تنگ‌تر آمد خیالات از عدم — زآن سبب باشد خیال اسباب غم
(دفتر اول، بیت ۳۱۰۱)

و این عالم (خیال) مستند بر تفسیر یاد شده، که عدم را حقیقت پنهان می‌دانست، از همان حقیقت (یعنی جهان عدم) زاده شده است. مولانا در دفتر پنجم ذیل عنوان «مثال عالم هست نیست نما و عالم نیست هست نما» چنین می‌آورد:

نیست را بنمود هست و محتشم — هست را بنمود برشکل عدم
بحر را پوشید و کف کرد آشکار — باد را پوشید و بنمودت غبار
چون مناره خاک پیچان در هوا — خاک از خود چون برآید بر علا
خاک را بینی به بالا ای علیل — باد را نی جز به تعریف دلیل

کف همی بینی روانه هر طرف — کتف بی دریا ندارد منصرف
کف به حس بینی و دریا از دلیل — فکر پنهان آشکارا قال و قیل
نفی را اثبات می‌پنداشتیم — دیده معدوم بینی داشتیم
دیده‌ای کاندر نعاسی شد پدید — کی تواند جز خیال و نیست دید
لاجرم سرگشته گشتیم از ضلال — چون حقیقت شد نهان پیدا خیال
این عدم را چون نشاند اندر نظر — چون نهان کرد آن حقیقت از بصر

(دفتر پنجم، ابیات ۱۰۲۶ـ ۱۰۳۵)

بدین ترتیب مولانا عالم خیال، که نیست هست‌نماست را نشئت یافته از عالم عدمی می‌داند که حقیقت هستی است اما، هست نیست نماست. علت نیستی عالم خیال نسبت به عالم عدم، چیزی جز اعتقاد مولانا به این معنا نیست که از دیدگاه او، عالم محسوس جز خواب نیست: «یوسف بن احمد مولوی عقیده دارد که مولانا عالم محسوس را به خواب تشبیه کرده و خیال به معنی صورتی است که در خواب دیده می‌شود، این معنی در اصل درست است و صوفیه و مولانا بارها دنیا را به خواب مثل زده‌اند و بعضی خیال را اصل عالم شمرده‌اند[۴۴]» شاهد مثال دقیق این معنا بیت زیر از دیوان شمس است:

این عدم دریا و ما ماهی و هستی همچو دام
ذوق دریا کی شناسد هرکه در دام اوفتاد

اما حقیقت آن است که کاربرد اصطلاحاتی چون «خیالات» و «اسباب غم» از یک سو و سیر کلی ذکر عوالم از عالم وحدت تا جهان حس و رنگ از سوی دیگر، ماهیتی دو وجهی به خیال مطرح در این ابیات می‌دهد: در وجهی خیال به معنای عالم خیال است و در وجه دیگر به معنای قوه خیال.

مولانا با صفاتی چون «باگشاد» و «بافضا» که نشان از وسعت لایتناهی صور جاری در عدم دارد عالم خیال را ناشی از آن دانسته و پس از آن تمامی مراتب عالم را باز می‌گوید:

عرصه‌ای بس باگشاد و با فضا / وین خیال و هست یابد زو نوا
تنگ‌تر آمد خیالات از عدم / زآن سبب باشد خیال اسباب غم
باز هستی تنگ‌تر بود از خیال / زآن شود در وی قمرهمچون هلال
باز هستی جهان حس و رنگ / تنگ‌تر آمد که زندانی است تنگ

(دفتر اول، ابیات ۳۱۰۰ـ۳۱۰۳)

به عبارتی پنج عالم: وحدت، عدم، خیال، هستی و حس و رنگ، سلسله مراتب عالم وجود از وحدت تا کثرت است و مولانا به عنوان یک وحدت وجودی (و شاید به تعبیر دقیق‌تر وحدت نوری) در *مثنوی* و *دیوان شمس* نشان داده است که به حضور مراتب در عالم و نیز سیر از وحدت به کثرت اعتقاد دارد:

منبسط بودیم و یک جوهر همه / بی سرو بی پا بدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب / بی گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره / شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجنیق / تا رود فرق از میان این فریق

(دفتر اول، ابیات ۶۸۶ ـ ۶۸۹)

و یا در *دیوان شمس*:

ناگهان موجی ز بحر لا مکان آمد پدید
کز نهیبش‌این همه شور و فغان آمد پدید
راز خود می‌گفت با خود آن نگار جلوه‌گر
راز او بیرون فتـاد این داستان آمد پدید
با جهان خود تقـابل کرد اسمـای جلال
آن طرف غالب شده ز آنرو عیان آمد پدید
خواست تا ایمان ثابت را ز علم آرد به عین
ذات و اسمـا و نخوت بیکران آمد پدید

حسن خود را کرد پی بر روح اعظم جلوه‌ای
عقل و نفس و عرش و فرش و آسمان آمد پدید
خواست تا خود را به خود بنماید او ز انسان که اوست
مظهر جامع چو آدم در جهان آمد پدید
حضرت سلطان برون زد خیمه ذات و صفات
لشگر بی‌حد و حصرش را کان آمد پدید
بر جهان پاشید هر گنجی که مخزون داشت عشق
تا به هر جانب هزارش بحر و مکان آمد پدید
آن که بی نام و نشان و صورت و آیات بود
بی‌نشان در صورت نام و نشان آمد پدید
آن که فارغ بود و مستغنی به کل از این و آن
ناگهان با این و با آن در میان آمد پدید

و باز صریح‌تر در مثنوی می‌فرماید:

استخوان و باد روپوش است و بس　　　در دو عالم غیر یزدان نیست کس
(دفتر ششم، بیت ۱۰۲۶)

و آن که زین قندیل کم مشکات ماست　　　نور را در مرتبت ترتیب‌هاست
(دفتر دوم، ابیات ۸۲۲ ـ ۸۲۳)

به گفتار مورد بحث بازگردیم؛ مولانا پس از قصهٔ عاشق به وحدت رسیده در قصهٔ «گرگ و روباه و شیر» به ذکر مراتب عالم پرداخته و، چنان که گفتیم، آن را در پنج عالم مندرج کرده است، اما اصطلاح «خیالات» در مصرع «تنگ‌تر آمد خیالات از عدم» که در ابتدا به نظر می‌رسد یک ضرورت شعری برای تنظیم و تکمیل قافیه است شبهه‌ای در تحلیل یاد شده در عالم دانستن خیال را به وجود می‌آورد.

دفع این شبهه بدین صورت میسر است که بگوییم می‌توان خیالات را صورتهای خیالی دانست که در قوه خیال انسان نقش می‌بندد و این همان

وجه دومی است که در این ابیاتْ منظور است. به نظر می‌رسد منظور مولانا از کاربرد «خیالات» اشاره به نظیر و مماثل عالم خیال در نفس انسان باشد. به عبارتی هنگامی که از خیال سخن می‌گوییم، این خیال می‌تواند هم به عنوان یک عالم، عالمی پس از عالم عدم باشد که محضر ظهور صُوَر معقول است و هم قوه‌ای در نفس که لوحِ دریافت این صُوَر است؛ چنان که در بخش اول دیدیم این معنا در حکمت اسلامی رایج بود و ظهور اصطلاحاتی چون خیال متصل (به عنوان قوه‌ای در نفس) و خیال منفصل (به عنوان عالمی از عوالم وجود) بر همین مماثلت و مشابهت بین قوه و عالم خیال اشارت داشت.

هانری کربن در شرح عالم مثال، که آن را از ابتکارات شیخ اشراق در حکمت اسلامی می‌داند، تصویر دقیقی از نسبت عالم خیال با قوه خیال ارائه می‌دهد: از دیدگاه او، تصویر و تمثیل به عنوان راویان صوری معنا، دارای سه رکن‌اند: اول، رویدادی که تصویر و تمثیل، مثال آن‌اند. دوم، جهانی که رویداد در آن می‌گذرد؛ و سوم، اندامی که عامل دریافت این رویداد است. وجود این عوامل، در عین حالی که تصویر و تمثیل را محقق می‌سازند پرده از هویت تمثیل و تصویر نیز بر می‌دارد. از دید حکمای اسلامی، تمامی تماثیل و تصاویری که در روان آدمی شکل می‌گیرند مبتنی و متکی بر عالمی میانی است که بین ذات صُوَر (و معانی) و جهان عینی قرار دارد. از این سه عامل، عامل اول «محاکات» است که در لغت به معنای حکایت و در اصطلاح به معنای بازسازی و بازگویی سرگذشتی است که در عالمی غیر از عالم عین می‌گذرد و یا به تعبیری دیگر، «بازسازی رویدادهایی که نخست در نفس [یا] در آسمان رخ داده اند»، از دیدگاه کربن تنها با تأویل است که می‌توان به اصل حکایت رسید زیرا تأویل قادر است اولْ ذات معنا را جست‌وجو نماید و آن را از عرضیاتی چون مثالْ رها، و حقیقت درون آن را هویدا سازد. عامل دوم جهانی است که رویداد در آن می‌گذرد یعنی عالم

«مثال» یا حضرت خیال، و عامل سوم یعنی عامل دریافت رویداد، که قوه خیال است، قوه‌ای که به انسان، توان می‌دهد به اول رویدادها، هجرت کند و علاوه بر حکایت ذات و تمثیل و تصویرگری آن، حتی به آفرینشگری صورتها نیز بپردازد[۴۵].

نکتهٔ دیگر شرح «اسباب غم» است. چرا خیال اسباب و عامل غم است؟ زیرا صور و معانی، آن نور و ظهوری که در عالم عدم دارند را در عالم خیال ندارند.

صورتی بوده منی اندر عدم پیش حق موجود نه بیش و نه کم
در گلستان عدم چون بی خودی است مستی از سغراق لطف ایزدی است
(دفترسوم، ابیات ۴۹۳ـ۴۹۲)

سیل کاروان وار صُوَر از عدم به خیال و از خیال به هستی:

از عدم ها سوی هستی هر زمان هست یارب کاروان در کاروان
(دفتر اول، بیت ۱۸۸۹)

سبب تقلیل ساحت نوری و افزایش جِرم ناشی از تماس آنها با ماده می‌شود (مفهومی که در حکمت هند از تماس پوروشا (روح) با پراکریتی (ماده) حاصل می‌شود و اصلی‌ترین عامل رنج و جهل است) به تعبییر مولانا ظهور صور در عالم ماده، نه تنها جدایی از اصل که حضور در حصار حواس و زندان حس و رنگ است که خود عاملی برای ایجاد رنج و غم است[۴۶].

پس از عالم خیال که عرصهٔ ظهور صورت و معناست عالم هستی قرار دارد که از عالم خیال نیز تنگ تر است

باز هستی تنگ‌تر بود از خیال زآن شود در وی قمر همچون هلال
(دفتر اول، بیت ۳۱۰۲)

حال سؤال اینجاست که منظور از «عالم هستی» پس از «عالم خیال» چیست؟ آیا می‌توان این عالم را عالمی میان عالم خیال و عالم ماده

دانست؟امری که در حکمت پیش از مولانا سابقه ندارد زیرا حکمای قائل به عالم مثال و خیال، بلافاصله پس از عالم خیالْ عالم ماده را قرار می‌دهند. در حالیْ که در اینجا مولانا دو عالم را پس از عالم خیال ذکر نموده است: عالم هستی و جهان حس و رنگ.

این امر سبب اختلاف مفسران مثنوی شده است: برخی عالم هستی را همان عالم ماده و جهان حس و رنگ را عالم حواس دانسته‌اند، و برخی عالم هستی را جهانی میان عالم خیال با عالم ماده فرض می‌کنند و جهان حس و رنگ را عالم شهادت یا همین عالم ماده می‌دانند؛ به عنوان مثال انقروی عالم هستی مطرح در این ابیات را عالم شهادت یا همین عالم ماده می‌داند و جهان حس و رنگ را عالم حس و رنگی می‌داند که از عالم وجود خارجی نیز تنگ‌تر است مثلاً همچون زندانی است تنگ[۴۷]. فحوای کلام انقروی آن است که منظور از عالم حس حواس ظاهر است که در ادراک بسیار محدود عمل می‌کنند .وی در شرح بیت

علت تنگی است ترکیب و عدد جانب ترکیب حسها می‌کشد

ـ که شاهد مثال او بر تفسیر خویش از جهان حس و رنگ است ـ می‌گوید: «حسها او را به طرف ترکیب می‌کشند یعنی حواس ظاهر که در عالم ترکیب و عدد به ظهور آمده و با آن انس گرفته است هربار که انسان از این عالم خلاص می‌شود و می‌خواهد به عالم توحید که بی‌ترکیب و بی‌عدد می‌باشد برود، حواس ظاهر او را به سوی عالم ترکیب جذب می‌کند[۴۸]». سبزواری نیز ضمن آنکه در مفهوم عالم هستی با انقروی موافق است جهان حس و رنگ را جهان رنگها می‌داند که با هم در یک موضوع جمع نمی‌شوند [و این] به سبب مکان است:

علت تنگی است ترکیب و عدد جانب ترکیب حسها می‌کشد[۴۹]

اما نیکلسون در تفسیر خود عالم هستی را «کل وجود خارجی خواه مادی، خواه روحانی» دانسته و شرح می‌دهد: «این عرصهٔ وجود محدود به

امکان است حال آن که عالم خیال شامل صور مثال است که نمی‌توانند احتمالاً وجود خارجی پیدا کنند».[۵۰] همو در تفسیر «جهان حس و رنگ» آن را عالم شهادت تفسیر می‌کند.

به نظر می‌رسد تفسیر درست تر از آن انقروی است، زیرا کاربرد تعبیر «هلال شدن قمر» نیز در این بیت به نحوی بیانگر خفا و پنهان شدگی بخشی از صور است که عاملی جز تنگی جهان ماده ندارد .به عبارتی تاریکی ماده سبب اخفای نور وجود می‌گردد، بنابراین ماه کامل را به هنگام فقدان نور، چون هلال می‌نمایاند که از نور، کم‌ترین بهره را دارد؛ یعنی موجودات عالم هستی چون از ظهور کم‌تری برخوردارند نسبت به اصل وجود، وجود کم‌تری دارند. شباهت این معنا با اندیشه شیخ اشراق کاملاً روشن است. شیخ در سلسله وجود مراتب که از نورالانوار آغاز و تا جهان ماده امتداد می‌یابد، نظامی طولی قرار داده است که در آن هرچه موجودات از اصل نور دورتر شوند به همان نسبت به تاریکی و غسق جهان ماده نزدیک‌تر می‌شوند.

جهان پس از عالم هستی، «جهان حس و رنگ» است که به نوبهٔ خود از عالم هستی نیز تنگ‌تر است:

باز هستی جهان حس و رنگ   تنگ‌تر آمد که زندانی است تنگ

حال نکتهٔ ظریف و بلکه سؤالی ظریف‌تر این که: این جهان حس و رنگ همین عالم واقع است یا صوری که ناشی از حس و رنگ بر بومها نقش می‌شود (نقاشی‌ها). چنان که دیدیم کسانی چون نیکلسون جهان حس و رنگ را جهان مادی دانسته‌اند و کسانی نیز آن را عالم حواس تعبیر کرده‌اند.

لکن نکتهٔ اینجاست که اگر «عالم هستی» را عالم ماده بینگاریم هیچ راهی نداریم جز اینکه جهان حس و رنگ را به تعبیر کسانی چون انقروی عالم حواس و به تعبیر سبزواری عالم رنگها بدانیم. گرچه تصور می‌کنم شاید مولانا متأثر از آرای افلاطون، جهان حس و رنگ را جهان خیال (Eikazia) یا چهارمین مرحله از مراحل معرفت افلاطونی می‌داند که علم به اوهام

است[51]. شاید مولانا متأثر از همان مفهومی است که افلاطون در کتاب دهم جمهوری آن را بیان می‌کند. چنان‌که می‌دانیم افلاطون در کتاب دهم جمهوری از سه ساحت وجودی سخن می‌گوید: اول، وجود مثالی؛ دوم وجود مادی (و یا به تعبیر او سایه‌ها)؛ و سوم وجودی که نقاش ترسیم و خلق می‌کند.[52] جهان حس و رنگ مولانا به نحوی می‌تواند همان ساحت سوم از مراتب وجودی افلاطونی باشد که خود به مراتب، محدودتر و تنگ‌تر از عالم واقع است. شاهد مثال بر این معنا گفتاری است از مولانا در *مجالس سبعه*، وی در گفتاری راز اُمی بودن پیامبر را باز می‌گوید زیرا آن حضرت، معلمی چون باری تعالی دارد: «الرحمن علم القرآن. علم نبی لَدَنی است و اگر قرار بود این علم را از خلق حاصل کند هزار سال نیز اگر می‌گذشت این علم حاصل نمی‌شد و اگر می‌شد علم تقلید بود،نقش علم بود نه حقیقت علم: مقالید آن به دست او نباشد، بربسته باشد، بر رَسته نباشد، نقش علم باشد، حقیقت علم و جان علم نباشد.همه کس بر دیوار نقش تواند کردن، که سرش باشد، عقلش باشد چشمش باشد بیناییش نباشد. دستش باشد یا، عطایش نباشد. سینه‌اش باشد اما دل منورش نباشد.شمشیری‌اش به دست باشد اما شمشیرگذاریش نباشد. در هر محرابی، صورت قندیل کنند اما چون شب درآید یک ذره روشنایی ندهد، بر دیوار نقش درخت کنند اما چون بیفشانی میوه‌ای فرو نیاید. اما آن نقش دیوار را ـ اگر چه چنین است ـ بی فایده نیست از بهر آنکه اگر کسی در زندانی زاییده شد، جمعیت خلقان ندید و روی خوبان ندید در آن زندان، بر در و دیوارهای زندان اگر نقشها بیند و صورتهای خوبان بیند و شاهان و عروسان بیند و صورت تجمل پادشاهان و تخت و تاج بیند و صورت بزم و مجلس صورت مغنیان و رقاصان بیند از آنجا که الفت جنسیت است باز پرسد و فهم کند که بیرون این زندان عالمی است و شهرهاست و چنین صورتهای زیباست و چنین درختان میوه دارند

که این جا نقشی کرده‌اند، آتشی در نهاد او افتد که چنین چیزها در عالم هست و ما زنده در گور مانده و این نعره برآرد و به اهل زندان گوید:

ای قوم از این سرای حوادث حذر کنید　　　خیزید سوی عالم علوی سفر کنید[۵۳]

شباهت این گفتار با آرای افلاطون به ویژه در تمثیل غار و نیز نقش هنرمند در این معنا که هنرمندان از تقلید، تقلید می‌کنند غیر قابل انکار است. بنابراین شاید بهتر باشد خارج از برخی تکلّفات سخت که مفسران مثنوی خود را بدان ملزم نموده‌اند، جهان حس و رنگ مطرح در مثنوی را همان جهان نقشها و رنگها بدانیم که حتی از جهان حواس ما نیز تنگ‌تر و محدودترند زیرا از خواص موجودات هستی این است که به تمامی شعور ندارند، گرچه به تعبیر مولانا برای خود، وجود و فایدتی دارند.

به هرحال مولانا در پایان کلام خویش با تأکید بر مراتب عالم از عالم وحدت تا جهان حس و رنگ، در تلخیصی از کلام بلند خود به همان تقسیم ذاتی اول باز می‌گردد: یعنی عالم وحدت و عالم کثرت؛ عالم وحدت عالم توحید و عالم کثرت عالم حس است.

زان سوی حس عالم توحید دان　　　گر یکی خواهی بدان جانب بران
امر کن یک فعل بود و نون و کاف　　　در سخن افتاد و معنی بود صاف
این سخن پایان ندارد باز گرد　　　تا چه شد احوال گرگ اندر نبرد
(دفتر اول، ابیات ۳۱۰۵ـ۳۱۰۷)

ج. خیال عارفان
(ولایت تکوینی ولی)

در *مثنوی* و *دیوان شمس*، شیخ، پیر، مراد و ولی الفاظ مختلف یک معنای متحدند، همچنان که تعابیر و القابی چون «آینهٔ خدا»، «شراب عشق»، «ابر نیسان»، «ناطق الهی»، «دیدهٔ حقایق»، «قلزم پرآتش»، «سلطان خوبان» و تعابیر شررباز دیگر مولانا خطاب به شمس الدین تبریزی، خود تعابیری هستند که

هر یک به تنهایی از نقش و عظمت ولی در دیده و عقیدهٔ مولانا حکایت دارند. پیر ظل الله است و راهبری به سوی نور خورشید خدا:

سایه یزدان چو باشد دایه‌اش — وارهاند از خیال و سایه‌اش
سایه یزدان بود بنده خدا — مرده این عالم و زنده خدا
دامن او گیر زودتر بی گمان — تا رهی در دامن آخر زمان
کیف مدالظل نقش اولیاست — کو دلیل نور خورشید خداست

(دفتر اول، ابیات ۴۲۲ـ۴۲۵)

پیر، اهل تقلید نیست زیرا که به نور حق بیناست و به همین دلیل بینای باطن است (اتقوا من فراسه المومن فانه ینظر بنورالله):

آن که او از پرده تقلید جَست — او به نور حق ببیند آن چه هست
نور پاکش بی‌دلیل و بی بیان — پوست بشکافد در آید در میان
پیش ظاهر بین چه قلب و چه سره — او چه داند چیست اندر قوصره

(دفتر چهارم، ابیات ۲۱۷۲ـ۲۱۷۰)

جهد کن تا پیر عقل و دین شوی — تا چو عقل کل تو باطن بین شوی

(دفتر چهارم، بیت ۲۱۷۹)

و علمش، علم مقلدان نیست علم محققان است و محققان را مشتری کلام و علمشان، خداست:

دانش من جوهر آمد نه عرض — این بهایی نیست بهر هرغرض
علم تقلیدی و تعلیمی است آن — کز نفورش مستمع دارد فغان
چون پی دانه نه بهر روشنی است — همچو طالب علم دنیای دنی است

(دفتر دوم، ابیات ۲۴۲۸ـ۲۴۳۱)

اما

مشتری من خدای است،او مرا — می کشد بالا که الله اشتری[۵۴]

(دفتر دوم، بیت ۲۴۳۹)

در منطق مولانا، علم یا تقلیدی است یا تحقیقی، یا علم شناخت است یا علم باخت[۵۵]، یا علم ابدان است یا علم ادیان. عاشقان و اولیاء اما، صاحبان علم تعلیم اند و اهل باخت:

از محقق تا مقلد فرقهاست — کین چو داود است و آن دیگر صداست
منبع گفتار این سوزی بود — و آن مقلد کهنه آموزی بود
(دفتر دوم، ابیات ۴۹۳ـ۴۹۴)

بنابراین مولانا، اولیاء و محققان در علم را خردمندانی می‌داند که به دلیل میراثی که از رسول دارند باید پیرویشان نمود:

در مجالس می طلب اندر عقول — آن چنان عقلی که بود اندر رسول
زآنکه میراث از رسول آن است و بس — که ببیند غیبها از پیش و پس
(دفتر ششم، ابیات ۲۶۱۹ـ۲۶۲۰)

ازدید این شاگرد شوریدهٔ شمس تبریز، فیض حضور این راهبران و اولیاء تا زمان جاری است، درعالم ساری است:

پس به هر دوری ولی‌ای قائم است — تا قیامت آزمایش دائم است
مهدی و هادی وی است ای راه جو — هم نهان و هم نشسته پیش رو
(دفتر دوم، ابیات ۸۱۷ ـ ۸۱۹)

در *فیه‌مافیه می‌گوید*: «آنچه می‌گویند، بعد از مصطفی و پیغامبران [صلوات علیهم اجمعین]، وحی بر دیگران مُنزل نشود، چرا نشود؟ شود الا آن را وحی نخوانند معنی آن باشد که می‌گوید: المؤمن ینظر بنورالله. چون به نور خدا نظر می‌کند همه را ببیند اول را، و آخر را، غایب را و حاضر را زیرا از نور خدای چیزی چون پوشیده باشد؟ واگر پوشیده باشد آن نور خدا نباشد. پس معنی وحی هست اگرچه آن را وحی نخوانند[۵۶]».

این عارفان و اولیای الهی را در عالم، حکمت و قدرتی است که از بحر، گوهر برآرند و خاک را زر کنند، دستشان دست خدا و روح‌شان متصل به ملا اعلی است:

او زقعر بحر گوهر آورد — از زیانها سود بر سرآورد
کاملی گرخاک گیرد، زرشود — ناقص ار زر بَرد خاکستر شود
چون قبول حق بود آن مرد راست — دست او در کارها دست خداست
هرچه گیرد علتی علت شود — کفر گیرد کاملی ملت شود

(دفتر اول، ابیات ۱۶۱۱_۱۶۱۴)

آنان پاسبانان آفتابند، و آگاهان اسرار و دانایان راز:

پاسبان آفتابند اولیا — در بشر واقف ز اسرار خدا

(دفتر سوم، بیت ۳۳۳۳)

بندگان خاص علام الغیوب — در جهان جان جواسیس القلوب
در درون دل درآید چون خیال — پیش او مکشوف باشد سر حال
آنکه واقف گشت بر اسرار هو — سر مخلوقات چه بود پیش او
آنکه بر افلاک رفتارش بود — بر زمین رفتن چه دشوارش بود

(دفتر دوم، ابیات ۱۴۸۳_ ۱۴۷۹)

آنچه گفتیم مقدمه‌ای بود بر خیال عارفان و ولایت کاملانی که به امر حق تدبیر امور عالمیان می‌کنند و از جمله ابزار آنان در این تدبیر و تصرف، خیالات آنان است.پیش از مولانا شیخ اشراق از قدرت این کاملان تحت عنوان امر «کن[۵۷]» و ابن‌عربی در *فصوص‌الحکم* (فص اسحاقی) با نام قوه همت[۵۸] سخن گفته بودند، اما مولانا با اینکه تفسیر و تعبیر مشترکی با آنان در مفهوم قوه خیال عارف دارد، این معنا را در بوستان اندیشهٔ خود، عطر و بویی دیگر داده است.

اولین رویکرد مولانا به تأویل و تبیین مفهوم خیال در شکل عارفانهٔ آن، در اوان نخستین قصهٔ از دفتر اول رخ می‌دهد: قصهٔ شاه و کنیزک، داستانی که درکلام بلند مولانا، به حقیقت نقد حال انسان سالک و مهاجری است که در هوای عشق و عاشقی، به دنبال زدودن زنگارها از جان و دل و رسیدن به وصال حضرت «او»ست. به عبارتی اگر فلسفهٔ سرایش مثنوی را بازپیدایی وصول روح سالکی جدامانده از نیستان وجودی خود بدانیم که درپی غلبهٔ بر فراق است و مشتاق و بیقرار وصال، آن‌گاه ذکر قصهٔ شاه و کنیزک با محوریت شاه را باید نماد روح سالکی بدانیم که در پی وصل و غلبه بر فصل است. قصهٔ شاه و کنیزک در تداوم سنت مبارکی است که کسانی چون ابن سینا بنیانگذار آن بوده‌اند. سنتی که لطایف و ظرایف روحانی و عرفانی را در قالب قصص و تمثیلها شرح می‌داد تا با ساختن تمثالی از آن نه تنها به دلیل ظرافت، قالبی برای معانی لطیف گردد بلکه عوام نیز اگر به ادراک آن میل می‌کردند به بهانهٔ جذابیت قصه، با آن انس و الفت یابند. این سنت مبارک آثار عرفانی و ادبی بی نظیری چون *سلامان و ابسال*، *رساله الطیر*، *حی بن یقظان*، *عقل سرخ*، *آواز پر جبرئیل*، *قصهٔ غربه الغربیه*، *منطق الطیر* و ... را پرورش داد. داستان شاه و کنیزک که ریشه در *فردوس الحکمه* و *چهار مقالهٔ* نظامی عروضی دارد و نیز برخی نوع معالجه در آن را به اعمال طبی ابن سینا نسبت داده‌اند، داستان شاهی است که بر کنیزکی عاشق می‌شود. متاعی می‌دهد و آن کنیزک را می‌خرد. پس از مدتی کنیزک رنجور شده و شاه تمامی طبیبان را برای مداوای او به قصر فرا می‌خواند، مداوای طبیبان متکبر و بی اعتقاد به استثناء (ذکر ان‌شاءالله) ثمری نمی‌دهد و شاه گریان و نالان به محراب مسجد پناه می‌برد و مداوای معشوق را از طبیب کل طلب می‌کند. خلوص شاه در استغاثه به درگاه الله، رؤیای صادقه‌ای را بر چشم جانش می‌گشاید که ظهور پیری فرهمند و باشکوه و ولّی‌ای از اولیای خداست. پیر ظاهر می‌شود و سرّ رنجوری کنیزک را در دور افتادگی این معشوق از زرگر

سمرقندی می‌داند. شاه، زرگر سمرقندی را به قصر فرا می‌خواند و کنیزک را بدو می‌بخشد. سپس به امر پیر، زرگر را به‌تدریج سمی می‌دهند تا رنجور و نزار گردد و، رنگ و شادابی صورت‌اش نقصان گیرد و خود عاملی گردد بر بی‌میلی کنیزک به وی. زرگر پس از مدتی دار فانی را وداع می‌گوید تا علتی برای ادراک و بصیرت شاه گردد که عشق دنیوی چون پی رنگ و روست پایدار نمی‌ماند، پس باید عشق اخروی را برگزید و حقیقت را بر مجاز برتری داد.

قصهٔ شاه و کنیزک، قصهٔ انسان است و فراق او از اصل خویشتن و راهی است که برای وصل باید بپیماید و آگاهی بر منهیاتی که باید از آنها اجتناب کند و رهبرانی (پیر) که باید آنها را در طریق وصلِ به اصل تبعیت کند، آن هم با تکیه بر قوای موجود در نفس و جان خویش همچون خیال. به عبارتی در این قصهٔ، به اختصار ابعاد مختلف سلوک سالک در·رسیدن به خویشتنِ خویش بازگو می‌شود. بنابراین فهم قوه خیال و در عین حال عالم خیال در اندیشه مولانا در پرتو ادراک کلیت چنین قصه‌ای میسر می‌گردد. پس در همین ابتدا باید بگوییم که در این اولین رویکرد مولانا به خیال (در دفتر اول) عرصه‌ای گشوده می‌شود که نه تنها خیال به عنوان قوه‌ای از قوای نفس در پی بردن به حقیقت مد نظر قرار می‌گیرد بلکه عالم خیال نیز ـ که خود منشأ صُوَر غیبی در ادراک مغیبات و همچنین غلبه بر خواب و خیال کاذب جهان مادی است ـ در آن ظهور دارد. به عبارت دیگر از آن رو که این قصهٔ به تعبیر مولانا نقد حال سالک است به همین دلیل منطقاً باید تمامی ابعاد معنایی خیال را در خود دارا باشد. دقیقاً از این رو که سالک از سویی با خیال متصل خویش دروازه‌های غیب را می‌گشاید و از سوی دیگر صور خیال منفصل را به نظاره می‌نشیند و نهایت در پرتو چنین ادراکی است که به خیالی بودن هر آن چه غیر «او»ست وقوف می‌یابد.

علاوه بر آن مولانا در این مقال رویکردی به خیال عارفان دارد که شاید بتوان آن را یکی از مهم‌ترین عرصه های گشادهٔ قدرت تکوینی اولیاء در مثنوی معنوی دانست.

چون شاه، مأیوس و نالان از خداوند طلب نجات کنیزک می‌کند خداوند او را به لبیکی چنین می‌نوازد:

گفت ای شه مژده حاجاتت رواست گر غریبی آیدت فردا، زماست
چون که آید او حکیم حاذق است صادقش دان کو امین و صادق است
در علاجش سحر مطلق را ببین در مزاجش قدرت حق را ببین

خواب تعبیر می‌شود و پیری نورانی و گرانمایه بر شاه ظاهر می‌شود. ظهور پیر چنان‌که در ابتدای این فصل ذکر کردیم، به هلال تعبیر و تشبیه می‌شود و در تداوم معنا، تمثال خیال می‌گردد و این نخستین بحث مولانا دربارهٔ ماهیت خیال عارفان است:

می‌رسید از دور مانند هلال نیست وش بود و هست بر شکل خیال

مفسران در شرح این بیت اقوال مشترک و گاه متفاوتی داشته‌اند: برخی تشبیه خیال را به هلال از این رو دانسته‌اند که هلال هم باریک است و هم نورانی، و پیر نیز از دور به چشم شاه، منور می‌نماید و باریک اندام[۵۹]؛ برخی گفته‌اند تشبیه خیال به هلال به معنای آن است که همچون خیال واهی و نظرگریز است[۶۰]؛ انقروی علت تشبیه پیر به هلال را این می‌داند که پیر از کثرت نورانیت و ریاضت، جسمی نحیف داشت:

«به حسب ظاهر نیست بود و به اعتبار اینکه مرتبه‌اش از چشم مردم مخفی بود، اما به حسب باطن بنا بر شکل خیالی وجود داشت زیرا خیال اگرچه به حسب ظاهر وجود خارجی ندارد لکن در باطن هست[۶۱]».

سبزواری در شرح این بیت بین دو مفهوم خیال تمایز می‌گذارد: خیال به معنای قوتی از قوای نفس ناطقه که حافظ صور مدرکه حس مشترک است و

نیز به معنای هرکدام از صورتهایی که به وسیلهٔ حس مشترک ادراک می‌شود. و سپس بیان می‌کند که منظور از خیال در این بیت، معنای دوم است و شرحِ بسیار جالب توجهی می‌آورد: «و کیفیت تخیل چنان است که حس مشترک مانند آیینه دو روی است، گاه صور از عالم شهادت در آن روی که به ظاهر است می‌افتد و آن احساس است، و گاه صُوَر از روح خیال در آن روی که به باطن است می‌آید و آن تخیل است، استثبات و حفظ اینها هم به خود خیال است».

همچنین سبزواری این تعریف خود از خیال را مبنایی بر قُوت و قدرت خیال قرار می‌دهد. از دید او خیال و مدرکات آن تجرد برزخی دارند بنابراین ادراک آنها به انفعال و قیام حلولی صورتهای آنها نیست، بلکه به واسطهٔ قیام صدوری آنها به نفس ناطقه است. به عبارتی از دیدگاه سبزواری نفس در مقام خیال، صوری خیالی را در عالم خود انشاء می‌کند، بنابراین، این صور خیالی همه مجعول و مخلوق نفس‌اند.

همچنین از دید سبزواری بدین دلیل که اشیاء در نفس، وجود ذهنی می‌یابند، وجود ذاتیات آنها نیز در نفس محفوظ است. از این‌رو خیال آب در نفس، همان حقیقت آب است. گرچه به نظر سبزواری، عامه این معنا را درست نمی‌دانند زیرا آبِ ذهنی، آثار آب خارجی را (مانند رفع عطش) ندارد. سبزواری این عقیدهٔ عامه را رد می‌کند و معتقد است مطلق آب، اعم از آب ذهنی و آب واقعی است بنابراین شامل هر دو می‌شود و می‌توان نتیجه گرفت که اگر خیالْ نباشد واقعیتْ معنا ندارد: «فلهذا فرمود: "از خیالی صلحشان و جنگشان" و چنان‌چه ماء (آب) خیالی آثار ماء خارجی را ندارد ماء خارجی هم آثار ماء خیالی را ندارد و ماء مطلق مرهون به هیچ یک از این آثار نیست و نه به آثار ماء عقلی، خواه ماء عقلی متصل و خواه منفصل، و مع ذلک همهٔ اطوار او و آثار همه، آثار اوست[۶۲]».

مرحوم فروزانفر در مورد تمثیل خیال و هلال معتقد است: «تمثیل به هلال، از آن‌روست که همچون شبح و پیکری که از دور نمودار می‌گردد و حقیقت آن معلوم نیست، خیال نیز چنین است.»

ضمن پذیرش این تفاسیر اما خارج از آن، آنچه مسلم است این که هلال در بیت یاد شده را می‌توان مستند به بیت:

دید پیری با قدی همچون هلال   دید در وی فرِ و گفتار رجال
(دفتر دوم، بیت ۲۳۳۳)

دانست که اشاره به خمیدگی قد پیر است، اما تشبیه هلال به خیال همان است که مفسران گفته‌اند. یعنی خیال همچون هلال از یک سو مبین وجود ماه است اما همهٔ حقیقت ماه نیست، و همچنین خیال در نفس- که به تعبیر مولانا چون به رؤیت درنمی‌آید- نیست‌وش می‌باشد، اما به دلیل برخورداری از آثار بسیار، دارای هستی است. بیت بعدی نیز به همین معنا اشاره دارد:

نیست وش باشد خیال اندر روان   تو جهانی بر خیالی بین روان

اما آنچه که محور سخن ماست، نه نفس خیال و نه تشبیه آن به هلال، بلکه خیالات عارف است. مولانا با بیت:

آن خیالاتی که دام اولیاست   عکس مهرویان بُستان خداست

مابین خیال عوام و خیال خواص تفاوت می‌گذارد؛ خیال عوام همیشه با وهم همراه است و به همین دلیلْ هم رهزن راه است و هم عامل جهلِ جان. به عنوان مثال:

گفت موسی با یکی مست خیال   کی بداندیش از شقاوت وز ضلال
از خیال و وسوسه تنگ آمدی   طعن بر پیغمبری ام می‌زدی
(دفتر دوم، ابیات ۲۰۳۷ و ۲۰۳۸)

و یا در قصه‌ای که در دفتر دوم ذیل داستان «هلال پنداشتن آن شخص خیال را در عهد عمر» آورده است: شخصی عمر را می‌گوید که من هلال

روزه را رؤیت کرده‌ام، عمر وی را پاسخ می‌گوید من از تو بر افلاک بیناترم، پس چرا ماه را نمی‌بینیم، پس چنین مهمی از خیال تو روییده است، دست خود تر کن و بر ابروی خود کش، چون آن شخص چنین کرد هلالی ندید، پس عمر وی را گفت هلال ندیدی بل ابروی کج خود را هلال پنداشتی:

چون عمر بر آسمان مه را ندید — گفت کاین مه از خیال تو دمید
گفت آری موی ابرو شد کمان — سوی تو افکند تیری از کمان
(دفتر دوم، ابیات ۱۱۴ و ۱۱۸)

و یا:

این خیال و وهم بَد چون شد پدید — صدهــزاران یــار را از هم بــرید
(دفتر پنجم، بیت ۲۶۴۴)

عــالم وهم و خیــالِ طمع و بیم — هست رهرو را یکــی سدی عظیم

و یا:

قبلــهٔ عــارف بــود نــور وصــال — قبلــهٔ عقـل مفلسف شد خیــال

و خیال دوم، خیال خواص است که مهم‌ترین شاهد مثال آن در مثنوی همین بیت «آن خیالاتی که دام اولیاست» می‌باشد.

این بیت شرح و تفاسیر متعددی را در میان مفسران برانگیخته است، به عنوان مثال انقروی «بُستان خدا» را مرتبهٔ واحدیت و مهرویان بُستان را مرتبهٔ واحدیت اسماء و صفات می‌داند که عکس این اسماء و صفات خود تجلیات صفاتیه است؛ این تجلیات نسبت به مردم این عالم همچون خیالاتی است که دام اولیاست. سپس انقروی می‌افزاید: «و اینکه تجلیات الهیه دام و زمام تمام انبیای و اولیاء می‌باشد یک امر محقق است، یا خود ممکن است مراد از "بُستان خدا" مرتبهٔ اعیان ثابته باشد که فی الحقیقه نظرگاه خداست. و مراد از "مهرویانش" انبیای عظام باشد که در نفس الامر با نور خدا منور گشته اند و مراد از عکس‌شان علوم و احکامی است که از آنان به ظهور

می‌رسد. با این تقدیر، «اعیان بُستان خدا» که انبیای عظام‌اند، عکس این انبیای عبارت از علوم و احکامی است که از آنها صادر می‌شود و این احکام و علوم دام اولیاست. زیرا هر ولی مسلماً پیرو نبی و در شرع یک رسول است. در این صورت اگر گفته شود که اولیاء به دام علوم و احکام انبیا، مقید گشته‌اند صحیح است و علت اینکه به این علوم و احکام خیالات اطلاق شده از بابت اعراض بودنش است و الله اعلم[۶۳]».

ملاهادی سبزواری، مبنای خیالات عارف را اتصال نفس ناطقه به مبادی عالیه می‌داند: «پس آنچه نفس ناطقه از صور غیبیه می‌بیند در نوم یا در یقظه، یا به سبب اتصال نفس است به مبادی عالیه، یا بدون سبب اتصال است به آنها. ثانی، اضغاث و احلام و دعابه متخیله است؛ تعبیری و تأویلی ندارد و این به تصرفات متخیله است، در صوری که در لوح خیال است، که حس مشترک از عالم شهادت گرفته و به خیال سپرده است. و اما اول، پس مشهود نفس در آن مبادی صورت است یا معنی جزیی است یا کلی و فطری، و طبیعی متخیله است محاکاة معنی به صورت و کلی به جزیی صوری. پس اگر متخیله تبدیل نموده باشد مدرکات نفس ناطقه را، خواه مدرک صورت باشد و خواه غیر صورت به شبیه آن یا لازم یا ضد محتاج به تعبیر خواهد بود، و الا فلا، و این حکم نوم است. و اگر صور غیبیه در یقظه دیده شود یا به سبب استعانت است به چیزی که مدهّش و محیر قوی است، و این در نفوس ضعیفه است و یا به سبب قوت نفس است که وافی است به جوانب متجاذبه، و شاغل نمی شود او را بدن، از اتصال به مبادی عالیه؛ پس این هم دو قسم است: یکی آنکه تبدیل نکند مخیله مدرکات نفس را، دوم آنکه تبدیل کند. و در تبدیل حاجت به تأویل است.

و آنی که فرموده: «دام اولیاست» این دو قسم است، زیرا که از این صور است صور بهیه و اصوات طیبهٔ رقایقِ حقایق متعالیه و تمثل روح‌القدس به اشکال صبیحه ملیحه که از باطن عکوسِ حقایَق حدایق الهی تنزل نموده، بر

حس مشترک اُفتد که مانند آیینه دو رویی است. و احتمال اینکه به دام آوردن سالک را به امور صوریه برای مقاصد عظیمه مراد باشد، نه به دام افتادن اولیاء دور است. و گاه می‌شود که تبدیلات متخیله مر مدرکات نفس را در نوم یا یقظه به حدی است که قابل تعبیر یا تأویل نیست. و این هم قسمی از اضغاث و دعابه متخیله است[۶۴]».

مرحوم فروزانفر، «مهرویان بُستان خدا» را معانی غیبی، خواه از جنس واردات و احوال قلبی یا انواع کشف که از جنس کرامات و درجات قرب است، می‌داند. و اینکه این خیالات چیست؟ می‌نویسد: «اگر بدین‌گونه تفسیر شود که ظهور کرامات و یا احوال و معانی غیبی بر دست و دل اولیاء از اثر فضل و عنایت یا اسمای و صفات الهی، دامی است که بدان نومریدان را صید می‌کنند و به سوی حقیقت می‌کشانند هم خالی از مناسبت نیست. چنان‌که یوسف ابن ایوب همدانی از مشایخ بزرگ طریقت (متوفی ۵۳۵ ق) دربارهٔ کرامات گفته است: «تلک خیالات تربّی بها اطفال طریقه»[۶۵]. همو به نقل از یوسف ابن احمد مولوی و خواجه ایوب می‌آورد: «اینان مهرویان را تجلیات اسمای و صفات و بُستان خدا را دل ولی دانسته‌اند. اما در اینکه دام در این بیت چه معنایی دارد فرو مانده‌اند. نیکلسون نیز معتقد است صفات به صورت صور الهامی در دل ولی منعکس می‌شود»[۶۶].

چنانچه روشن شد در تفسیر مفسران قدیم، خیالات عرفا، رؤیت بی‌واسطهٔ معانی و حقایق عالم است. به عبارتی عارف چون خیال می‌کند بنا به تزکیهٔ جان، و اینکه دلش آیینه وار حقیقت صور را ناظر است به یک عبارت خدا و خیال خدا را تخییل می‌کند. تأمل در حقیقت معنای خیال، ادراک این جملات به ظاهر شطح را ساده می‌نماید. خیال به عنوان یک قوه، مماثل عالم مثال است و عالم مثال در اندیشهٔ اسلامی، عالمی است که صُوَر نوری در حقیقت وجودی خویش در آن ظهور دارند. خیال عارف بنا به تهذیب و تزکیه چنان جلال و فروزشی می‌یابد که قادر به رؤیت آن صور

می‌شود، لکن رؤیتی که خود عین خلق است زیرا رؤیت یک معنا صرفاً مشاهدهٔ آن نیست، بلکه تصرف در آن نیز هست. شاید این معنا را نتوان در عالم ماده با ذکر امثالی به اثبات رساند اما نه عارف، عامیِ جهان ماده است و نه آن چه رؤیت می‌کند صور جهان مادی.

خیال عارف، شهود حقیقت خیال است و آنچه مرئی او می‌شود خود صیدی است که عاشقانه دُم به دام صیاد خویش داده‌است. در «خیالاتی که دام اولیاست» صید صیاد تصور ذهنی او نیست بلکه نمایانگر فاعلیت او بر این صید است. مولانا خیال عارف را به ویژه در قصهٔ شاه و کنیزک شهود حقیقت وقایع عالم می‌داند: عارفی که صُوَر مثالی اعراض مادی را ادراک می‌کند یعنی می‌داند کنیزک چه جایگاهی، زرگر چه پایگاهی، و شاه چه مکانتی دارد. ادراک این معنا که محصول خیال عارف است به عارف قدرتی برای هدایت و جلالتی برای رهنمایی می‌دهد. خیال عارف تحقق حقایق مثالی عالم است؛ این معنا را مولانا در ابیاتی دیگر چنین شرح داده است:

اولیاء را خواب ملک است ای فلان　　چون اصحاب کهف اندر جهان
خواب می‌بینند و آنجا خواب نی　　در عدم می‌روند و باب نی
(دفتر سوم، ابیات ۳۵۵۴ ـ ۳۵۵۳)

و یا:

هر شبی از دام تن ارواح را　　می‌رهانی می‌کنی الواح را
می‌رهند ارواح، هر شب زین قفس　　فارغان، نی حاکم و محکوم کس
شب ز زندان بی‌خبر زندانیان　　شب ز دولت بی‌خبر سلطانیان
نی غم و اندیشهٔ سود و زیان　　نی خیال این فلان و آن فلان
حال عارف، این بود بی‌خواب هم　　گفت ایزد هُمْ رقود زین مرم[۶۷]
خفته از احوال دنیا روز و شب　　چون قلم در پنجه تقلیب رب
آنک او پنجه نبیند در رقم　　فعل پندارد به جنبش از قلم
شمه‌ای زین حال عارف وانمود　　خلق را هم خواب حسی در ربود

رفته در صحرای بی چون جانشان　　روحشان آسوده و ابدانشان

(دفتر اول، ابیات ۳۸۹ ـ ۳۹۷)

شاهد مثالی دیگری است که قدرت تکوینی خیال را در مثنوی باز می‌گوید (این بار نه خیال عارف بلکه نفس خیال).

مولانا در دفتر دوم ذیل قصهٔ «تعریف کردن منادیان قاضی مفلسی را گرد شهر» از مفلسی سخن می‌گوید که در زندان مأوا گزیده و به گزاف لقمه زندانیان می‌خورد. مولانا با ذکر قصهٔ در همان آغاز به تبیین وضعیت انسان و جهان پرداخته و ضمن ذکر موقعیت انسان، رویکردی به خیال دارد که در معنا و مفهوم مشترک با ایده شیخ اشراق در امر«کُن» و اندیشهٔ ابن‌عربی در مقولهٔ «همت» است. بدین معنا که مولانا برای خیال ساحتی قائل می‌شود که قادر است واقعیت را تحت‌الشعاع خود قرار دهد. از دید مولانا اگر خیالات آدمی صاحب جمال باشد روح وی را فربه می‌سازد و و اگر تلخ، جان وی را گداخته و ذوب می‌کند. این خیال حاکم بر واقعیت، شاهد مثالی از سوی مولانا دارد: چنانچه انسان در میان مار و کژدم اسیر، اما در خیال خود خدا را تصور کند مار و کژدم او را مونس می‌شوند، زیرا این خیال همچون کیمیا قادر به تبدیل مس به زر، و ترس به انس است.

در میان مار و کژدم گر ترا　　با خیالات خوشان دارد خدا را

مار و کژدم هر دو را مونس بود　　کان خیالت کیمیای مس بود

(دفتر دوم، ابیات ۵۹۸ ـ ۵۹۹)

همچنان که اگر صابری صبر می‌ورزد صبوری وی ناشی از خیال فرجی است که در روح خود دارد. البته مولانا منشا خیال خوش را ایمان می‌داند همچنان که در ادامه با بیت:

زآنکه در چشمت خیال کفر اوست　　وان خیال مؤمنی در چشم دوست

چنان‌که گفته شد او ایمان را مؤثر در شکل‌گیری خیال کفر و خیال خوش می‌داند و با ذکر قصهٔ یوسف از دو خیال سخن به میان می‌آورد. خیال

برادرانی که یوسف در چشم آنان چون ستور بود، و یعقوبی که فرزند خود را چون حور می‌دید. مولانا علت زشت دیدن برادران، یوسف را، خیال بد اندر جان آنان می‌داند زیرا چشم باطن این برادران که خیال را منطبقَ با واقعیت و سرانجامی خوش می‌سازد، بسته است.

در تداوم قصهٔ این مفلس، که چون شیطان است و رهزن ایمان و یقین زندانیان، مولانا آدمی را از شیطان و مکرهای او بر حذر می‌دارد:

هرکه سردت کرد می‌دانی کاو اوست / دیو پنهان گشته است در زیر پوست

(دفتر دوم، بیت ۶۴۱)

مولانا سپس آدمی را انذار می‌دهد که اگر شیطان در صورت و عین اثر بگذارد، در خیال آدمی نیز تصرف می‌کند، تصرفی که آدمی را به وزر و وبالی سخت می‌افکند: خیالات مختلف و متفاوتی که گاه خیال فَرج و گاه خیال دکان است، گاه خیال علم و گاه خیال خان و مان؛ خیالاتی که هرکدام از آنها رهزن یقین و ایمان مخاطب‌اند. همچنین مولانا در بیت ۹۶۹ از همین دفتر (دفتر دوم) خیال را در عرض اندیشه قرار می‌دهد و با ذکر مثالی از مهندسان که تصویر اندیشه‌های خود را تعین خارجی می‌بخشند و به صورت صُفّه و سقف و ستون درمی‌آورند، خیال را نیز صورت بخش و مایه هر پیشه‌ای می‌داند و نهایت در انتظار روزی که:

باش تا روزی که آن فکر و خیال / برگشاید بی‌حجابی پر و بال

(دفتر دوم، بیت ۱۰۴۴)

د. خیال، همچون وهم

در مواردی بسیار، خیال در مثنوی به معنای وهم است؛ وهم نه به معنای فلسفی آن (مُدرک احکام جزئیه) بلکه به معنای امر سست و بی‌بنیاد. در این مورد تنها به نمونه‌هایی اکتفاء می‌شود، صرفاً از آن‌رو که معانی گوناگون خیال در مثنوی و دیگر آثار مولانا مورد توجه قرار گرفته باشد. پیش از مثنوی به کلامی از *فیه‌مافیه* در این باره اشاره می‌شود که در آن مولانا عالم را به همین معنای وهم، خیال می‌نامد:

«عالم بر خیالْ قائم است. و این عالَم را حقیقت می‌گویی جهت آنکه در نظر آید و محسوس است و آن معنای را که عالَم بر فرع اوست، خیال می‌گویی. کار به عکس است: خیالْ خود این عالَم است که آن معنی، صد چو این پدید آرد و بپوسد و خراب شود و نیست گردد و باز عالَمِ نو پدید آرد و به او کهن نگردد. منزه است از نوی و کهنی؛ فرعهای او متصف‌اند به کهنی و نوی و او که مَحدث [پدید آورنده، خالق] اینهاست، از هر دو منزه است و ورای هر دو است»[۶۸]. این معنا شباهت شگفت‌انگیزی با مفهوم «مایا» در حکمت هندی دارد: از یکسو در مقابل برهمن نیروانا، هرچه غیر اوست مایا است، وهم است، خیال است، پندار وجود است نه حقیقت وجود، اما از سوی دیگر مایا، خیال خداست، عرصهٔ تجلی صورتهای ازلی است.[۶۹] به همین معنا کوماراسوامی مایا را تخیل هنری خدا می‌داند.

چون که تخم نسل را در شوره ریخت — او به خویش آمد خیال از وی گریخت
سایه یزدان چو باشد دایه‌اش — وارهاند از خیال و سایه‌اش
تا زر اندودیت از ره نفکند — تا خیال کژ تو را چَه نفکند
از غم و شادی نباشد جوش ما — با خیال و وهم نبود هوش ما
هین ز لای نفْی سرها برزنید — این خیـال و وهم یک سو افکنید

(دفتر اول، ابیات ۴۱۷ و ۴۲۴و ۹۰۱ و ۱۸۰۶ و ۱۹۲۹)

گفت وهمم کآن خیال توست هان — ذات خود را از خیال خود بدان
کاندر این چشم منیر بی زوال — از حقایق راه کی یابد خیال
چشمشان خانه خیال است و عدم — نیست‌ها را هست بیند لاجرم
چون عمر بر آسمان مه را ندید — گفت کان مه را خیال تو دمید
باش تا روزی که آن فکر و خیال — برگشاید بی حجابی پر و بال
دانه بی‌مغز کی گردد نهال — صورت بی‌جـان نباشد جـز خیـال

(دفتر دوم، ابیات ۱۰۲و ۱۰۴و ۱۰۷و ۱۱۴و ۱۰۴۴و ۳۴۰۶)

پیش تر از واقعه آسان بود — در دل مردم خیال نیک و بد
کآن جوان در جَست و جو بَد هفت سال — از خیـال وصل گشتـه چـون هلال

آن خیال باغ باشد اندر آب	که کند از لطف آب آن اضطراب
بر خیالاتش گر روی تا اصل او	نی چون عباد خیال تو به تو
دیده‌ای کاندر نعاسی شد پدید	کی تواند جز خیال و نیست دید
این خیال وهم بد چون شد پدید	صدهزاران یار را از هم برید
عالَم وهم و خیال و طمع و بیم	هست رهرو را یکی سدی عظیم
عالَم وهم و خیال چشم بد	آن‌چنان کُه را ز جای خویش کَند
غرقه گشته عقل‌های چون جبال	در بحار وهم و گرداب خیال
مرد ایقان رَست از وهم و خیال	موی ابرو را نمی‌گوید هلال
اندر او جز عشق یزدان کار نیست	جز خیال وصل او دیار نیست

(دفتر پنجم ـ ابیات ۳۶۶و۱۰۳۳و۲۶۴۴و۲۶۴۸و۲۶۵۲و۲۶۵۴و۲۶۵۷و۲۸۰۳)

در خیال از بس که گشتی مکتسی	نک به سوفسطایی بدظن رسی
آن یکی را کرده پر نور جمال	وآن دگر را کرده پر وهم و خیال
وهم در وهم و خیال اندر خیال	شاه را تا خود چه آید از نکال
از خیال و وهم و ظن بازش رهان	از چه و جور رسن بازش رهان
او نمی‌گوید که حسبان خیال	هم خیالی باشدت چشمی بمال
آن چنانک اندر دل از هجر و وصال	می‌شود بافیده گوناگون خیال
بر خیال و خواب چندین ره کنی	نیست عقلت را تسوی روشنی

(دفتر ششم ـ ابیات ۲۱۸۴و ۲۳۳۳و ۲۵۳۶و ۲۷۸۸و ۳۶۹۷و ۳۷۱۵و ۴۳۱۲)

و پایان کلام:

این سخن ناقص بماند و بی‌قرار	دل ندارم بی‌دلم معذور دار
ذره‌ها را کی تواند کس شمرد	خاصه آن کو عشق از وی عقل بُرد
می‌شمارم برگهای باغ را	می‌شمارم بانگ کبک و زاغ را
در شمار اندر نیاید لیک من	می‌شمارم بهر رشد ممتحن

(دفتر دوم، ابیات ۱۷۰۶ـ ۱۷۰۹)

والسلام
آبان ۱۳۸۶

پی‌نوشتها

۱. *مناقب العارفین* جلد اول، فصل سوم.
۲. *مولوی نامه*، «*مولوی چه می‌گوید*»، ص ۱۹.
۳. روایت این دیدار شگفت به نقل از *مناقب‌العارفین* در جلد دوم، صص ۶۱۸ ـ۶۲۲ چنین است: «همچنان از کبار اصحاب منقولست که روزی حضرت مولانا با جماعت فضلا از مدرسه پنبه‌فروشان بیرون آمده بود و از پیش خان شکرریزان می‌گذشت؛ حضرت مولانا شمس‌الدین برخاست و پیش آمده عنان مرکب مولانا را برگرفت [و گفت] یا امام المسلمین! ابایزید بزرگ‌تر بود یا محمد؟ مولانا فرمود که از هیبت آن سؤال گوییا که هفت آسمان از همدگر جدا شد و بر زمین فروریخت و آتش عظیم از باطن من بجمجمه دماغ زد و از آنجا دیدم که دودی تا ساق عرش برآمده؛ جواب داد که حضرت محمد رسول الله بزرگ‌ترین عالمیان بود، چه جای بایزیدست؟ [شمس] گفت: پس چه معنیست او [حضرت محمد] با همه عظمت خود ما «عرفناکَ حق معرفتک» می‌فرماید و این ابایزید «سبحانی ماأعظم شأنی» و «أنا سلطان السلاطین» می‌گوید؛ فرمود که ابایزید را تشنگی از جرعهٔ ساکن شد و دم از سیرابی زد و کوزهٔ ادراک او از آن مقدار پُر شد و آن نور به قدر روزن خانهٔ او بود؛ اما حضرت مصطفی را علیه‌السلام استقسای عظیم بود و تشنگی و سینه مبارکش بشرح «ألم نشرح لک صدرک»، «أرض الله واسعه» گشته بود؛ لاجرم دَم از تشنگی زد و هر روز در استدعای قربت زیادتی بود و ازین دو دعوی مصطفی عظیم است؛ از بهر آنک چون او بحق رسید خود را پر دید و بیشتر نظر نکرد؛ اما مصطفی علیه‌السلام هر روز بیشتر می‌دید و پیشتر می‌رفت؛ انوار و عظمت و قدرت و حکمت حق را یوما بیوم و ساعه بعد ساعه زیاده می‌دید؛ ازین روی «ما عرفناک حق معرفتک» می‌گفت؛ چنانک فرمود:

ریگ ز آب سیر شد من نشدم زهی زهی — لایق جز کمانِ من نیست درین جهان زهی
کوه کمینه لقمه ام بحر کمینه شربتم — من چه نهنگم ای خدا باز گشا مرا رهی

همانا که مولانا شمس الدین نعره بزد و بیفتاد، حضرت مولانا استر فرود آمده ائمه را دستوری داد؛ فرمود که او را برگرفتند و به مدرسه مولانا بردند و گویند تا

بخود آمدن وی سر مبارک او را بر سر زانو نهاده بود؛ بعد از آن دست او را بگرفته روانه شدند و مدتی مدید مصاحب و مجالس و مکالم همدگر بودند.».

۴. مقدمهٔ استاد جلال‌الدین همایی بر *ولد نامه*، ص ۵۲؛ به نقل از *شرح جامع مثنوی معنوی*، ص ۲۶ .

۵. حسام‌الدین حسن مأمور امور دخل و خرج دستگاه اوقاف و نذورات و ادارهٔ امور مدرسه و خانقاه مولانا بود وی هجده سال از مولانا جوان‌تر بود. نک: *مقدمهٔ مثنوی معنوی* به تصحیح نیکلسون، ص ۳۲.

۶. *مناقب العارفین*، ج دوم، ص ۱۰۳۱.

۷. در این بخش، بخشی از زندگی مولانا را به نقل از *مبانی عرفانی هنر و معماری اسلامی*، جلد اول آورده‌ام.

۸. *مناقب العارفین*، جلد اول، ص ۵۰۰ .

۹. *مقالات شمس*، ص۸۹ .

۱۰. همان، ص ۱۳۷.

۱۱. گرچه می‌تواند مأخوذ از حدیث مشهور «ان لله سبعین الف حجاب من نور و ظلمه» باشد:

زآن که هفتصد پرده دارد نور حق   پرده‌های نور دان چندین طبق
(دفتر دوم، بیت۸۲۳)

۱۲. یا خود بدان معتقد بوده بدون آنکه از حکیمی گرفته باشد. زیرا آیهٔ مشهوری چون آیهٔ «الله نورالسموات و الارض مثل نوره کمشکوه فیها مصباح المصباح فی زجاجه الزجاجه کانها کوکب دری یوقد من شجره مبارکه زیتونه لاشرقیه و لا غربیه یکاد زیتها یضی و لو لم تمسسه نار نور علی نور یهدی الله لنوره من یشاء و یضرب الله الامثال للناس والله بکل شی علیم (نور: ۳۵) می‌توانست بنیان مهمی برای تأمل در مراتب نور نزد حکمای مسلمان و به ویژه مولانا باشد.

۱۳. *مقالات شمس*، ص ۳۸. پیرامون انتقادهای شمس رجوع به کتاب خط سوم اثر دکتر ناصرالدین صاحب زمانی نیز مفید است.

۱۴. *مناقب العارفین*، جلد اول، ص ۲۱۹. آیا اینکه شجره نویسان نسب مولانا را به احمد غزالی می‌رساندند آیا در این تجلیل مولانا از احمد موثر بوده؟ بعید است. در آن زمان شوریدگی و عاشقی احمد مشهورتر از آن بود که مولانا

صرف نسب،احمد را بر محمد ارجح شمارد (رساله سپهسالار در ذکر اجداد مولانا نسب او را از طریق پدر به احمد غزالی رسانده است)

۱۵. *فیه‌مافیه*، ص ۲۲۸.

۱۶. *استحاله طبیعت در هنر*، ص ۲۳.

۱۷. *من بادم و تو آتش، دربارهٔ زندگی و آثار مولانا*، ص ۳۱.

۱۸. نک: مولوی‌نامه (مولوی چه می‌گوید)، ص ۹۲۵.

۱۹. «مثنوی مانند دیگر کُتُب به ابواب و فصول قسمت نشده و از حیث نظم و ترتیب اسلوبی مانند قرآن کریم دارد که معارف و اصول عقاید و قواعد فقه و احکام و نصایح پشتاپشت در آن مذکور و مطابق حکمت الهی به هم آمیخته است، و مانند کتاب آفرینش نظمی مخصوص به خود دارد و تابع سنن و آیینهای مصنفان و مؤلفان کُتُب عادی و معمولی نیست و از این رو افکار فلسفی و اصول تصوف و مبانی علوم اسلامی در مثنوی پراکنده و متفرق است و فی‌المثل ممکن است مطلبی به نحو اِجمال در دفتر اول ذکر شود و تفصیل آن در دفتر دیگر و یا مواضع مختلف بیاید و تا آن گاه که نظر مولانا در همه موارد پشت سرهم قرار نگیرد بالطبع فهم آن مطلب از روی شمول و احاطهٔ میسر نمی‌شود.» نک: *شرح مثنوی شریف*، ص ۲۰.

۲۰. *مبانی عرفانی هنر و معماری اسلامی*، دفتر دوم کیمیای خیال، فصل نور

۲۱. *مرصاد العباد*، ص، ۳۰۶.

۲۲. *مبانی عرفانی هنر و معماری اسلامی*، دفتر دوم فصل نور.

۲۳. مولانا نیز در *فیه‌مافیه* میان روح و نفس تفاوت می‌گذارد: «اکنون اصل آن قابلیت است که در نفس است نفس دیگرست و روح دیگر.نمی بینی که نفس در خواب کجاها می‌رود و روح در تنست اما آن نفس می‌گردد... ص۵۶.

۲۴. الله نورالسموات و الارض مثل نوره ... .

۲۵. *شرح مثنوی*، سبزواری، جلد اول، ص ۴۰۳.

۲۶. *فیه‌مافیه*، ص۴۳.

۲۷. والذی اخرج المرعی (الاعلی: ۴).

۲۸. *شرح مثنوی*، سبزواری، جلد اول، ص ۴۰۴.

۲۹. غزالی معتقد است پنج حس همچون پنج جوی آبند که به برکهٔ نفس می‌ریزند.

۳۰. شرح مثنوی، جلد اول، ص ۱۹۷.

۳۱. *فیه مافیه*، ص ۱۲۰؛ همچنین مولانا در بیت ۹۶۹ دفتر دوم، خیال را در عرض اندیشه قرار داده و با ذکر مثالی از مهندسان که عرض اندیشه‌های خود را تعین خارجی می‌بخشند و به صورت صُفه و سقف و ستون در می‌آورند، خیال را نیز صورت بخش و مایه هر پیشه‌ای می‌داند.

بنگر اندر خانــه و کاشانه‌هـا　　　　در مهندس بوده این افسانه‌ها

در کاربرد بعدی نیز خیال همسطح فکر آمده است:

باش تا روزی که آن فکر و خیال　　　　پـرگشاید بی‌حجاب پر و بال

(دفتر دوم، بیت ۱۰۴۴)

۳۲. گرچه در این ابیات دریافت طرح هندسی خانه الزاماً نیازی به دریافت از صُور ملکوتی ندارد مگر آنکه مولانا را از دستهٔ حکیمانی قلمداد کنیم که معتقدند علت صوری که علت عمدهٔ معلول است الزاماً منشائی مثالی دارد، که حداقل در مثال خانه و مهندس چنین نیست.

۳۳. *فیه مافیه*، ص ۴۹.

۳۴. از دیدگاه سهروردی حقایق و معانی عالم نور به واسطهٔ تسمهٔ انتقال به عالم مثال منتقل شده و صورت می‌یابند، و این صور، خود واسطه وجود حسی آنها در عالم ماده می‌گردند. این قوس نزول، خودقوس‌صعودی دارد که به‌وسیلهٔ سالک پیموده می‌شود بدین ترتیب که سالک با فروگذاردن ادراک حسی، توانایی ادراک صورمثالین عالم خیال و با تجرد از تن، قدرت ادراک صورتهای قدسی و عالم علوی را می‌یابد. این توانایی از دیده‌گاه سهروردی ملزوم به داشتن کیان فره یا فره کیانی است، قدرتی که به شخص سالک اجازه می‌دهد با استفاده از انوار و معانی عالم بالا، مُثُل معلقه را منطبق با ارادهٔ خود ایجاد کند. امری که او آن را مقام «کُن» می‌نامد و دقیقاً همان حلقهٔ مفقوده‌ای است که ما در تحقیق خود به‌دنبال آن می‌گردیم؛ حلقهٔ مفقوده‌ای که رابطهٔ میان اندیشه‌های عرفانی و تجلیات هنری است؛ تجرد ذاتی نقوش اسلامی در نگارگری، خوشنویسی، معماری و موسیقی را تنها با استناد بر عالم صور معلقه می‌توان توضیح داد.مقامی که سالک با تَخلُق به اخلاق الهی می‌تواند هر آنچه را اراده کند در عالم مثال تحقق بخشد: «پس درود باد برگروهی که در شوق جهان نور و عشق جلال نورالانوار همچنان حیران و سرگردان و مست و از

خود بی‌خبرانند، آنان که در مواجید و سرور خود تشبیه به افلاک سیارگان هفت‌گانه‌اند و در این امر عبرت و بصیرتی است، صاحبان خرد و دل را، و افلاک را سمعی بود که مشروط به آلت و عضو نبود، و بصری بود که مشروط به وجود چشم نبود و شمی بود که مشروط به عضو بینی نبود و وجود این‌گونه حواس برای افلاک از باب قاعدهٔ امکان اشرف واجب بود. و خداوندان تجرید و کاملاً در حکمت عملیه و علمیه را مقام خاصی بود که در آن مقام خود، توانند که به هر صورت که خواهند مُثُل معلقه را بیافرینند، پایدار به خود و این مقام «کُن» بود و هر آن کس که این مقام را رؤیت کند به وجود جهان دیگر به جز جهان برزخ جسمانی تعین حاصل کند؛ به آن جهانی که در او مُثُل معلقه و ملائکهٔ مدبره است، [که عالم انوار] است ملائکه که مَدبَر [این مُثُل‌اند] و برای مُثُل طلسماتی جسمانی [در این عالم اجسام] برگیرد.» نک: به *مبانی عرفانی هنر و معماری اسلامی*، دفتر اول.

۳۵. *شرح مثنوی* جلد اول، ص .۱۷۷

۳۶. مرحوم استاد جلال الدین همایی چهار معنا برای عدم ذکر نموده است: به معنای نیستی، فنای سالک در راه حق،خودشکنی و انکسار و نهایت عالم غیب و عالم مجردات، نک: *مولوی نامه: (مولوی چه می‌گوید)*، صص ۶۵۴ ـ ۶۵۸ .

۳۷. به نقل از *شرح جامع مثنوی معنوی*، جلد اول، ص ۸۹۹ .

۳۸. *شرح کبیر انقروی بر مثنوی معنوی مولوی*، ص ۱۱۴۵.

۳۹. *شرح مثنوی*، جلد اول، ص ۱۷۸.

۴۰. *شرح مثنوی معنوی مولوی*، جلد اول، ص ۴۲۸.

۴۱. *فیه ما فیه*، ص ۱۹۳.

۴۲. *شرح مثنوی*، جلد اول، ص ۳۰۰.

۴۳. *شرح مثنوی شریف*، جلد اول، ص ۲۲۸.

۴۴. همان، ص ۶۷ .

۴۵. نک: *مبانی عرفانی هنر و معماری اسلامی*، دفتر دوم کیمیای خیال، بخش خیال در آرای صدرای شیرازی.

۴۶. نکتهٔ دیگر در این عرصه، رجوع به آغازین ابیات مثنوی است. نی جدا مانده و ببریده از نیستان، سینه‌ای شرحه شرحه از فراق می‌طلبد تا درد و رنج فراق را

بازگوید. پس مستند بر آن چه گفتیم می‌توان از جمله معانی نیستان را عدم (به‌ویژه که می‌توان آن را نیستان نیز معنا کرد) و شکایتهای نی را فراق از اصل دانست:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند — وز جداییها شکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند — از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق — تا بگویم باز درد اشتیاق
هر کسی کو دور ماند از اصل خویش — باز جوید روزگار وصل خویش

(دفتر اول، ابیات ۴ـ۱)

۴۷. شرح کبیر *انقروی بر مثنوی معنوی مولوی*، ص ۱۱۴۶.

۴۸. *همان*.

۴۹. شرح مثنوی، جلد اول، ص ۱۷۸.

۵۰. شرح *مثنوی معنوی مولوی*، ص ۴۲۸.

۵۱. در مورد خیال افلاطونی نک: مقالهٔ «ابداعات فارابی در مفهوم و کارکرد تخیل».

۵۲. «گفت معلوم شد که سه نوع تخت داریم یکی تختی که در طبیعت وجود دارد و گمان می‌کنم باید گفت که صانع آن خداست. چه می‌گویی؟ گفت آری صانع آن خداست. گفتم دیگر تختی است که نجار می‌سازد گفت: آری. گفتم تخت دیگری هم هست که نقاش آن را می‌سازد، گفت آری، این‌طور فرض کنیم... ». نک: *جمهوری*، ص ۵۵۷

۵۳. به نقل از: *راه عرفانی عشق، تعالیم معنوی مولوی*، ص ۱۴۹.

۵۴. اشاره به آیهٔ: ان الله اشتری من المومنینَ انفُسَهُم و اموالَهُم بأنَّ لَهُم الجنةَ، یُقاتِلونَ فی سبیل اللهِ فَیَقتُلُونَ و یُقتلُونَ وعداً علیهِ حقاً فی التوراةِ و الانجیل و القرانِ و من أوْفی بعهدِهِ مِنَ اللهِ فاستَبشروا ببیعکُم الذی بایَعتمُ بهِ و ذالك هُوَ الفوزُ العظیم (توبه: ۱۱۱).

۵۵. *مناقب العارفین*، جلد اول، ص ۴۷۱.

۵۶. *فیه مافیه*، ص ۱۲۸.

۵۷. رک به پانوشت ۳۴.

۵۸. دربارهٔ این بخش از کلام ابن‌عربی، در مورد «همت» (به دلیل اهمیت آن در آفرینشگری و تخیل) تأملی ضروری است. ابن‌عربی که در فصوص ششم و نهم *فصوص الحکم* (فص اسحاقی و یوسفی) به بحثی جامع در مورد عالم مثال، خیال و رؤیا می‌پردازد و عالم مثال را عالمی می‌داند «حقیقی که صورتهای اشیاء در آنجا موجودند به گونه‌ای که به لحاظ لطافت و زمختی

بینابین‌اند، یعنی بین روحانیت محض و مادیت صرف قرار دارند» (از این‌رو بدین دلیل که موجوداتی روحانی‌اند با عالم مُثُل افلاطون شباهت می‌یابند و از این رو که نشئهٔ محسوسی دارند با آن متفاوت می‌شوند) به بحث در مورد اصطلاحی می‌پردازد که آن را همت (یا عنایت الهی) نام می‌نهد. (متکلمان، آن را اخلاص، و صوفیان، حضور می‌خوانند). از دیدگاه ابن‌عربی «همت» عامل خلق صور است به وسیلهٔ عارف: «و العارف یخلق بالهمه مایکون له وجود من خارج محل الهمه» و تفاوت آن با آفرینشگری تخیل این است که تخیل قادر به خلق چیزهایی است که جز در قوه خیال وجود ندارد اما عارفـ صاحب دل را، نیرو و قدرتی است که می‌تواند اموری وجودی را بیرون از جایگاه خود بیافریند: «یعنی عارف می‌تواند چیزهایی خلق کند، نه در خیال خود یا در خیال دیگران چنان که ساحران و شعبده بازان می‌کنند بل در عالم خارجی» نک: مبانی *عرفانی هنر و معماری اسلامی*، دفتر دوم، بخش خیال در آرای ابن‌عربی.

۵۹. *شرح جامع مثنوی معنوی*، جلد اول، ص ۸۰ .

۶۰. *شرح مثنوی معنوی مولوی*، جلد اول، ص ۳۲.

۶۱. *شرح کبیر انقروی بر مثنوی معنوی مولوی*، ص ۶۴ .

۶۲. *شرح مثنوی*، جلد اول، ص ۳۰.

۶۳. *شرح کبیر انقروی بر مثنوی معنوی مولوی*، ص ۶۶ .

۶۴. *شرح مثنوی*، جلد اول، ص ۳۱.

۶۵. *شرح مثنوی شریف*، ص ۶۲ .

۶۶. *شرح مثنوی معنوی*، ص ۳۳.

۶۷. بنابراین خیال عارف نوعی تصرف تکوینی در عالم است. خیال و خواب عارف به تعبیر مولانا «رقود زین مرم» است و این صفتی است که خداوند تبارک و تعالی در قرآن از برای اولیاء خاصش ـ اصحاب کهف ـ به کار می‌برد: «و تحسبهم ایقاظاً و هم رقود، یعنی و می‌پنداری که ایشان بیدارند درحالی که راحت خفتگانند» (کهف: ۱۸).

۶۸. *فیه مافیه*، ص ۱۲۰.

۶۹. دربارهٔ مایا و نسبت آن با خیال، نک: مقالهٔ «مایا تخیل هنری خدا، تأملی در مبانی حکمی هنر هندو» در کتاب *حکمت، هنر و زیبایی*.

منابع

۱. القرآن الکریم

۲. آشتیانی، سید جلال (۱۳۷۰)، شرح *مقدمهٔ قیصری بر فصوص الحکم*، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.

۳. ارسطو (۱۳۷۸)، *درباره نفس*، *ترجمهٔ علیمراد داودی*، تهران: چاپ چهارم، انتشارات حکمت.

۴. افلاطون (۱۳۸۳)، جمهوری، ترجمهٔ فؤاد روحانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ نهم.

۵. افلاکی العارفی، شمس الدین احمد (۱۳۶۲)، *مناقب العارفین*، به کوشش تحسین یازیجی، تهران: دنیای کتاب.

۶. اکبرآبادی، ولی محمد، شرح مثنوی، چاپ سنگی لکنهو.

۷. البلخی، جلال الدین مولوی محمدبن محمدبن الحسین (۱۳۷۱)، مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد الین نیکلسون، چاپ سوم، تهران: نشر بهزاد.

۸ الحسین بن محمد، ابی‌القاسم (معروف بالراغب الاصفهانی) (۱۳۷۳)، *المفردات فی غریب القرآن*، تهران: المکتب المرتضویه.

۹. الطبرسی، الشیخ ابی علی الفضل بن الحسن (۱۴۰۸ ق)، مجمع *البیان فی تفسیرالقرآن*، لبنان: دارالمعرفه.

۱۰. الطوسی، شیخ الطائفه ابی‌جعفر محمدبن‌الحسن (۱۳۸۲ ق)، *التبیان‌فی‌تفسیر القرآن*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

۱۱. الفاخوری، حنا و الجر، خلیل (۱۳۸۵)، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمهٔ عبدالحمید آیتی، چاپ دوم، تهران: مؤسسه انتشارات فرانکلین سابق با همکاری سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

۱۲. الانقروی، رسوخ‌الدین اسماعیل، *شرح کبیر انقروی بر مثنوی معنوی مولوی*، ترجمهٔ دکتر عصمت ستارزاده.

۱۳. بلخاری قهی، حسن (۱۳۸۴)، *مبانی عرفانی هنر و معماری اسلامی* (کیمیای خیال)، تهران: نشر سورهٔ مهر.

۱۴. ــــــــ (۱۳۸۴) حکمت، *هنر و زیبایی*، تهران: نشر دفتر فرهنگ اسلامی.

۱۵. ــــــــ (۱۳۸۶) مقالهٔ «تمایز بین خیال و تخیل (بررسی تطبیقی آرای ابن سینا و ساموئل کالریج در این باب)» در *مقالات همایش هنر تطبیقی*، تهران: فرهنگستان هنر.

۱۶. ــــــــ (۱۳۸۶) «ابداعات فارابی در مفهوم و کارکرد تخیل» در نشریهٔ علمی پژوهشی پژوهشنامه علوم انسانی، گروه ادبیات دانشگاه شهید بهشتی، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.

۱۷. تبریزی، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۸)، *مقالات شمس*، ویرایش جعفر مدرس صادقی، چاپ سوم، تهران: نشر مرکز.

۱۸.جامی، نورالدین‌عبدالرحمن (۱۳۷۵)، *نفحات‌الانس‌من‌حضرات‌القدس*، تصحیح دکتر محمود عابدی، تهران: نشر اطلاعات.

۱۹. جهانگیری، محسن (۱۳۷۵) *محیی‌الدین ابن‌عربی چهرهٔ برجستهٔ عرفان اسلامی*، تهران: نشر دانشگاه تهران.

۲۰. چیتیک، ویلیام (۱۳۸۲)، *راه عرفانی عشق: تعالیم معنوی مولوی*، ترجمهٔ: شهاب الدین عباسی، چاپ اول، تهران: نشر پیکان.

۲۱. ـــــــ (۱۳۸۴) *عوالم خیال: ابن‌عربی و مسأله اختلاف ادیان*، ترجمهٔ قاسم کاکایی، تهران: نشر هرمس.

۲۲. حافظ، شمس‌الدین‌محمد (۱۳۸۳)، *دیوان حافظ*، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۲۳. رازی، نجم‌الدین ابوبکرعبداللهبن‌محمدبن شاهور بن انوشروان (معروف به دایه) (۱۳۸۳)، *مرصاد العباد، به اهتمام محمد امین ریاحی*، چاپ دهم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۲۴. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۴) پله پله تا ملاقات خدا،چاپ بیست وششم، تهران انتشارات علمی

۲۵. زمانی، کریم (۱۳۷۸)، *شرح جامع مثنوی معنوی*، چاپ هفتم، تهران: نشر اطلاعات.

۲۶. سبزواری، حاج ملا هادی (۱۳۸۴)، *شرح مثنوی*، به کوشش دکتر مصطفی بروجردی، چاپ اول، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۲۷. سپهسالار، فریدون‌بن‌احمد (۱۳۲۵)، *رساله در زندگی و احوال مولانا جلال‌الدین مولوی*، چاپ دوم، به کوشش سعید نفیسی، تهران: چاپ اقبال.

۲۸. سجادی، سید علی محمد (۱۳۸۶)، *مثنوی معنوی از نگاهی دیگر*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

۲۹. سوآمی، آناندا کومارا (۱۳۸۴)، *استحاله طبیعت در هنر*، مترجم صالح طباطبایی، چاپ اول، تهران: انتشارات فرهنگستان هنر.

۳۰. سهروردی، شیخ شهاب الدین یحیی (۱۳۸۳)، *حکمة الاشراق*، ترجمه و شرح دکتر سید جعفر سجادی، چاپ هشتم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۳۱. سینا، بوعلی (۱۳۸۴)، *الفن السادس من کتب الشفاء*، ترجمهٔ اکبر داناسرشت، چاپ سوم، تهران: نشر چاپخانه بازرگانی.

۳۲. شیمل، آن ماری (۱۳۷۷)، *من بادم و تو آتش: دربارهٔ زندگی و آثار مولانا*، ترجمه دکتر فریدون بدره‌ای، تهران: نشر توس.

۳۳. صاحب الزمانی، ناصرالدین(۱۳۵۱)خط سوم، تهران: مطبوعاتی عطایی

۳۴. غزالی، ابوحامدمحمد (۱۳۵۲)، *احیاءعلوم الدین*، به کوشش حسین خدیوجم، تهران: نشر بنیاد فرهنگ ایران.

۳۵. ــــــــ (۱۳۷۴)، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.

۳۶. ــــــــ (۱۳۵۱)، *مشکوة الانوار*، ترجمه برهان‌الدین حمدی، تبریز: نشر اداره کل آموزش و پرورش آذربایجان شرقی.

۳۷. فارابی، ابونصر (۱۳۵۱)، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمهٔ سیدجعفر سجادی، تهران: نشر کتابخانه طهوری.

۳۸. فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۸۲)، شرح مثنوی شریف، چاپ یازدهم، تهران:شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۳۹. ــــــــ (۱۳۳۳)، *رساله در تحقیق احوال و زندگی مولانا*، چاپ دوم، تهران: نشر کتابفروشی زوار.

۴۰ . قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱)، *قاموس قرآن*، تهران: دار کتب الاسلامیه.

۴۱. کاشانی، ملا فتح الله (۱۳۴۴)، *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، چاپ دوم، تهران: کتابفروشی اسلامیه.

۴۲. کربن، هانری (۱۳۸۴) *تخیل خلاق در عرفان ابن‌عربی*، ترجمه دکتر انشاءالله رحمتی، انتشارات جامی.

۴۳. کلینی الرازی، ابن جعفر محمد ابن یعقوب ابن اسحاق (۱۳۸۲)، *اصول کافی*، ترجمه و شرح حاج سید جواد مصطفوی، تهران: نشر وفا.

۴۴. گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۷۴)، نثر و شرح *مثنوی شریف*، ترجمه و توضیح توفیق ه. سبحانی، چاپ سوم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۵. مجلسی، مرحوم علامه (۱۴۰۴ ق)، بحار الانوار، (دوره ۱۱۰ جلدی)، بیروت: موسسه الوفاء.
۴۶. مولوی، مولانا جلال‌الدین محمد (۱۳۷۴)، *دیوان شمس*، تحقیق عزیزالله کاسب، تهران: نشر محمد.
۴۷. ـــــــ (۱۳۶۹)، فیه ما فیه، به تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، چاپ ششم، تهران: امیر کبیر.
۴۸. ـــــــ (۱۳۷۱)، مثنوی معنوی، بر اساس نسخه نیکلسون، تهران: نشر بهزاد.
۴۹. نثری، موسی، نثر و شرح مثنوی، ناشر: محمد رمضانی دارنده، کلالهٔ خاور.
۵۰. نصر، سید حسین، ویلیام چیتیک، آن‌ماری شیمل (۱۳۸۳)، گنجینه معنوی مولانا، ترجمه و تحقیق شهاب الدین عباسی، چاپ اول، تهران: نشر مروارید.
۵۱. نیکلسون، رینولدالین (۱۳۷۸)، شرح مثنوی معنوی مولوی، ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی، چاپ دوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۵۲. همایی، استاد جلال الدین (۱۳۵۶)، *مولوی نامه*: (*مولوی چه می‌گوید*)، تهران: نشر آگاه.

نمایه

الف
اباالسحاق ۲۳
ابدال ۱۰
ابراهیم ادهم ۱۰۲
ابن سینا ۱۱، ۳۸، ۴۲، ۸۶، ۸۷، ۱۳۳، ۱۶۸
ابن عمر ۴۴
ابن‌عربی ← اکثر صفحات
ابوبکر (خلیفهٔ اول) ۷۱
ابوجهل ۲۰، ۲۱
اخوان‌الصفاء ۱۰۰
ادراک حسی ۲۸، ۴۸، ۱۵۰
ادراک عقلی ۲۶، ۴۹
ارسطو ← اکثر صفحات
اسماء ۱۰، ۶۳ ـ ۶۵، ۱۳۸
اعیان ۶۱ ـ۶۶، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۳۸
اعیان ثابته ۶۲ ـ۶۶، ۱۱۶
افلاطون ۱۰، ۲۵ـ۲۷، ۲۹، ۸۷، ۱۲۸، ۱۳۰
افلاکی ۴۲، ۶۹، ۷۰، ۷۳، ۷۴، ۷۹، ۸۰، ۸۲، ۸۶، ۸۸
اکبرآبادی، ولی‌محمد ۱۱۸
امام مهدی (عج) ۲۳
انبیاء ۲۰
انقروی، رسوخ‌الدین اسماعیل ۶۱

ب
بالی افندی ۶۴
بایزید ۱۴۷
بهاء ولد ۷۹

پ
پراکریتی ۱۲۵
پوروشا ۱۲۵
پیامبراکرم(ص) ۲۰

ت
تأویل ۱۵، ۱۷، ۴۴، ۱۰۱، ۱۲۴، ۱۳۳، ۱۳۹، ۱۴۰
تجرد برزخی ۱۳۶
تجلیات صفاتیه ۱۳۸
تحت‌القمر ۹، ۴۷
تخیل ۹، ۱۱، ۱۹، ۲۱ـ۲۴، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۳۴، ۳۶ـ۳۸، ۴۰، ۴۱، ۴۹، ۶۰، ۱۳۶، ۱۴۴
تخیل حسی ۲۹
تخیل عقلی ۲۹
ترمذی، برهان‌الدین محقق ۶۸، ۸۰
تصدیق ۱۷، ۱۸، ۲۱، ۳۹، ۵۱
تصور ۱۷، ۲۱ـ۲۳، ۳۲، ۴۸، ۵۱، ۷۴، ۱۰۹، ۱۲۷، ۱۴۱، ۱۴۲
تعینات اعتباریه ۱۱۶
تناظر ۹، ۱۱۵

ج
جامی، عبدالرحمن ۶۴، ۱۶۹
جبرئیل ۲۱، ۸۲، ۹۷، ۱۱۱، ۱۳۳
جعفر صادق(ع)، امام ششم ۲۲
جن ۵۱، ۶۷
جیلی، محمدبن عبدالله ۵۰

چ
چله‌نشینی ۶۸
چینیان ۴۲، ۴۴، ۴۵

ح
حافظه ۳۱، ۳۹، ۴۸، ۵۲، ۱۰۷
حس مشترک ۲۸، ۳۶، ۳۸، ۴۲، ۴۸، ۹۶، ۱۱۰، ۱۳۵، ۱۳۹، ۱۴۰
حسام‌الدین چلپی ۵۲
حشر اصغر ۱۰۹
حشر اکبر ۱۰۹
حضرات خمس ۱۰
حضرت خیال ۶۷، ۱۲۵
حقیقت محمدیه ۶۳
حموی، شیخ سعدالدین ۷۳
حواس باطنی ۳۱، ۴۸، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۶، ۱۱۰

خ
خواجه ایوب ۱۴۰
خوارزمشاه ۷۹

خیال ۷، ۹ـ۱۱، ۱۶ـ ۱۹، ۲۲ـ ۲۵، ۲۷ـ۲۹، ۳۱ـ۳۴، ۳۸، ۳۹، ۴۱، ۴۲، ۴۴، ۴۸، ۵۰ ـ۵۲، ۵۹، ۶۰، ۶۶ ـ ۶۸، ۷۱، ۸۶، ۸۹، ۹۰، ۹۳، ۹۵، ۱۰۲، ۱۰۷ـ۱۱۳، ۱۱۵ـ ۱۲۷، ۱۳۲ـ۱۴۴
خیال منفصل ۱۱، ۱۱۵، ۱۲۴، ۱۳۴
خیاله ۵۴

ر
رؤیای صادقه ۲۲، ۳۴
راغب اصفهانی ۱۸
رسول ۲۰، ۶۲، ۸۷، ۱۳۱، ۱۳۹
روح الایمان ۱۰۵
روح الحیات ۱۰۵
روح النبوت ۱۰۵
روح الولایه ۱۰۵
روح‌القدس ۱۳۹
روزبهان بقلی ۹۸
رومیان ۴۲، ۴۴، ۴۵

ز
زکی قوال ۷۰

س
سالک ۹۷ـ۱۰۰، ۱۳۴، ۱۴۰
سبب اول ۳۵
سپهسالار، فریدون بن احمد ۷۳
سلطان ولد ۸۱
سماع ۷۲، ۸۰، ۸۱
سهروردی، شهاب الدین (شیخ الاسلام) ۱۱
سید حیدرآملی ۶۴
سید شریف جرجانی ۶۴

ش
شمس الائمه سرخسی ۷۹
شمس تبریزی ۸۵
شهوانیه ۳۱
شیخ اشراق ۴۲، ۴۶ـ۴۹، ۸۷، ۸۸، ۱۰۰، ۱۱۵، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۳۲، ۱۴۲، ۱۶۹
شیخ اکبر ← ابن‌عربی
شیخ عثمان الرومی ۷۳
شیخ عطار ۷۹، ۱۶۹

ص
صاحب زمانی، ناصرالدین ۱۴۹، ۱۵۹
صدرای شیرازی ۱۶۹
صلاح‌الدین زرکوب ۸۱
صُوَر ۲۹، ۳۱، ۳۵، ۳۸، ۳۹، ۴۳، ۶۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۴۱
صُوَر غیبی ۳۳
صُوَر نوری ۱۴۰

ع
عالم اصغر ۱۱۵

عالم شهادت ۶۴
عالم عدم ۶۸، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۲۵
عالم علوی ۴۴، ۱۵۱
عالم کَایس ۱۱۹
عالم کثرت ۱۲۹
عالم کلیس ۱۱۹
عالم مثال ۱۰، ۱۱، ۳۵، ۴۴، ۴۶، ۴۷، ۵۰، ۵۱، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۴۰، ۱۷۳
عبدالقاهر جرجانی ۹۹
عثمان ۷۱، ۷۳، ۱۶۹
عجایب دل ۴۲، ۱۰۷
عدم ۱۸، ۱۹، ۲۱، ۲۴، ۳۲، ۵۰ـ ۵۲، ۶۰، ۶۴، ۶۷، ۱۰۴، ۱۱۴، ۱۱۶ـ ۱۱۸، ۱۲۰ـ۱۲۳، ۱۲۵
عقل ایمانی ۸۸، ۸۹
عقل فعال ۳۵، ۳۷، ۴۷
علم ابدان ۷۱، ۹۰، ۱۳۱
علم ادیان ۷۱، ۹۰، ۱۳۱
علم معاملت ۴۳
علم مکاشفت ۴۳
علی بن جامع ۵۰، ۱۶۹
علی‌بن ابیطالب (ع)، امام اول ۲۰
عمر (خلیفهٔ دوم) ۷۱
عیسی بن مریم(ع) ۲۰
عین الدوله ۵۶

غ

غاذیه ۲۷، ۳۱، ۳۴، ۳۸، ۴۷
غزالی، احمد ۸۹
غزالی، امام محمد ۴۱، ۸۹، ۹۶
غسق ۱۲۷
غضبیه ۳۱
غیب الغیب ۶۳

ف

فارابی ۱۱، ۳۴، ۳۶، ۳۷، ۴۲، ۴۷
فاطمهٔ قرطبی ۵۰
فخر رازی ۴۲
فرعون ۱۹، ۹۴
فروزانفر، بدیع‌الزمان ۶۲، ۶۳، ۶۶، ۷۴، ۷۶، ۹۰، ۱۳۷، ۱۴۰
فره کیانی ۱۵۱
فلاسفه ۱۰، ۱۱، ۳۰، ۳۹، ۸۵، ۸۶، ۹۳ـ۹۵، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۱
فلسفهٔ خیال ۵۲
فلسفهٔ یونان ۱۷۳
فوق‌القمر ۹، ۳۵، ۳۶، ۴۷
فیض اقدس ۶۶

ق

قاعده امکان اشرف ۲۸
قوای مُدرکه ۳۸
قوس صعود ۹
قوس نزول ۹
قونوی، صدرالدین ۱۰، ۶۴، ۶۷، ۷۱، ۷۲

قوه باصره ۳۶، ۱۰۲، ۱۰۳
قوه ناطقه ۳۵، ۱۰۳
قوه واهمه ۴۰
قوه همت ۱۳۲
قیام حلولی ۱۳۶
قیام صدوری ۱۳۶
قیصری ۶۴

ک
کالریج، ساموئل ۳۹، ۵۵
کالویان ۵۶
کربن، هانری ۴۶، ۱۲۴
کلینی ۵۴
کندی، ابواسحاق ۱۱، ۳۰، ۳۴، ۴۷، ۵۵
کومارا سوآمی، آناندا ۹۰، ۱۴۴
کیمیاگری ۹۹

گ
گل سرخ ۹۸

ل
لطیفه خفویه ۱۰۲
لطیفه قلبیه ۱۰۲
لوح محفوظ ۴۳، ۱۱۱

م
ماهیات امکانیه ۱۱۶
مایا ۱۴۴، ۱۵۳
متخیله ۳۴، ۳۷ـ۴۰، ۴۸، ۶۲، ۱۱۰، ۱۳۹، ۱۴۰
متصرفه ۱۰۷
مُثُل معلقه ۴۹
مجاز ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۳۴
مجلسی، محمدباقر ۲۰
محاکات ۳۵، ۱۱۰، ۱۲۴
مخیله ۳۱، ۳۸، ۱۳۹
مراتب عالم ۹، ۱۱، ۱۸، ۳۵، ۴۷، ۶۷، ۱۲۱ـ۱۲۳، ۱۲۹
مراتب معرفت ۲۶، ۱۷۵
مریم(ع) ۵۶
مشائیون (مشائیان) ۴۸
مصوره ۱۸، ۳۱، ۳۸، ۳۹، ۴۱
معقولات مفارقه ۳۷
مغیبات ۳۳، ۱۳۴
مقام عمائیه ۶۳
ملائکه مدبره ۴۹
ملاهادی سبزواری ۶۲، ۱۳۹
موسی(ع) ۱۷، ۲۲
مولوی، یوسف ابن احمد ۱۴۰

ن
نامیه ۳۱، ۴۷
نبوت ۳۴، ۴۱
نبی ۶۲، ۱۲۸، ۱۳۹
نجم‌الدین کبری ۹۹
نزوعیه ۳۴

نظام ۱۰
نفس حساسه ۲۷، ۲۸
نفس لوامه ۹۹
نفس مطمئنه ۹۴
نفس ناطقه ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۹
نفس نباتی ۲۸، ۳۷، ۴۳
نور ۱۰، ۳۳، ۴۱، ۴۳، ۴۶ـ ۴۹، ۷۱، ۸۶، ۸۸، ۹۰، ۹۶ـ ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۸
نور اسفهبدیه ۴۷
نورالانوار ۴۷، ۱۲۷
نیستان ۶۲، ۶۳، ۶۵، ۱۳۳
نیکلسون ۶۲، ۷۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۴۰

و

وحدت جمعیه ۱۰۲
وحدت عددیه ۱۰۲
وحدت وجود ۷۱، ۷۵، ۱۲۲
وحی ۳۴، ۴۰، ۴۳، ۱۳۱

هـ

هاتف غیبی ۱۰۳
هرمسیان ۹۴
همایی، جلال‌الدین ۱۴۸، ۱۵۲، ۱۶۰
همدانی، یوسف ابن ایوب ۱۴۰

ی

یاسمن مرشنایی ۵۰
یاقوت احمر ۹۸